Ph. U.
153 m

Ph. U.
153 m

Ehrlich, J. N.

BIBLIOTECA
DELLA

Die

neuesten Vorschläge

zur Reform

der filosofischen Ethik

und

empirischen Psychologie

in vier Aforismen besprochen

von

Dr. Joh. N. Ehrlich,
Prof. der Filosofie.

Bonn, 1847.

bei Adolph Marcus.

447. 85

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bonn, gedruckt bei F. P. Lechner.

Eine Reihe von Abhandlungen, die jede ihre eigene Einleitung haben, bedürfen keines *gemeinschaftlichen* Vorwortes, ich habe auch nur Weniges darüber zu bemerken.

Die nachfolgenden, kritischen Aufsätze waren ursprünglich für Dr. Schmidt's Litteraturblätter bestimmt, und die *zwei ersteren* sind auch bereits in denselben erschienen. Die günstige Aufnahme, welche diese in dem Leserkreis jener Zeitschrift fanden, veranlaßte mich zu den zwei letzteren. Ja, ich konnte selbst der Aufforderung literarischer Freunde nicht widerstehen, sie alle zusammen in besonderem Abdrucke der Oeffentlichkeit zu übergeben. Denn — daß die Gegenstände, welche diese Aforismen besprechen, der *allgemeinen Beachtung* würdig seien, schien mir außer Zweifel; und — sind es meine Glossen darüber auch weit minder, als man mir versichert, so dürften sie doch dadurch nützlich werden, daß sie auf jene Erscheinungen in der Wissenschaft die Aufmerksamkeit hinziehen.

An der ursprünglichen Form dieser Abhandlungen für ihre zweite Veröffentlichung etwas zu ändern, schien mir weder nothwendig noch räthlich, nur sehe ich mich veranlaßt, der *zweiten* einige Bemerkungen anzuhängen. — Wie es zu erwarten stand, hat nämlich dieser gegen die Ethik der Herbart'schen Schule gerichtete Aufsatz aus letzterer einen Gegner gefunden.

Obwohl sich derselbe nun die Widerlegung meines Aforismus ziemlich leicht zu machen suchte, so wollte ich doch auf seine Vorwürfe, weil, und so weit sie die Sache betreffen, antworten, was im Anhang und zum Theil im dritten Aufsatze geschehen.

So viel zur Verständigung des Lesers.

Krems, im Februar 1846.

Der Verfasser.

A.

Die Reform der filosofischen Ethik.

Die Klage wird in unseren Tagen immer allgemeiner und lauter: daß seit Kant die ethischen Wissenschaften vernachläßigt würden, über den metafysischen und spekulativen Fragen, daß daher auch jene dermalen in einem höchst trübseligen Zustande sich befänden. Ob diese Klage durchaus gerecht sei, ob die Ethik nicht auch betheiligt war bei dem metafysischen und spekulativen Prozesse der letzten vierzig Jahre, will ich hier nicht entscheiden. Gewiß aber ist es, daß in unseren Tagen mehr Leben auf ethischem Gebiethe sich zu regen beginnt, daß sich viele Kräfte direkte auf die Lösung ethischer Probleme wenden, daß daher auch eine Reform in dieser Wissenschaft herannahen dürfte. Der Himmel gebe, daß diese Reform zugleich ein Fortschritt werde!

Berechtigen uns die neuesten ethischen Arbeiten zu solchen Hoffnungen? Die Erwägung dieser Frage dürfte zeitgemäß sein; ich will darum einige der letzt erschienenen Reformversuche kurz beleuchten, ohne mich jedoch in eine vollständige Recension der Schriften einzulassen, in welchen sie vorliegen.

I. Aforismus.

Grundzüge eines Systemes der Ethik, von Vincenz Gioberti. Aus dem Italienischen übersetzt von K. Sudhoff. Mainz 1844.

Ein lieber, aber bisweilen kaustischer Freund hat mir dieses Buch mit der vieldeutigen Bezeichnung: eine merkwürdige Erscheinung zugesendet. Die Vorrede des Uebersetzers ließ mich über die eigentliche Ansicht meines Freundes im Zweifel, denn sie lobt und preist das Buch und dessen Verfasser in einer Weise, die nichts weniger als einen ruhigen, kalten, unpartheiischen Beurtheiler kund gibt. Die ersten Kapitel des Buches

selbst jedoch brachten mich bald zum richtigen Verständniß jener Worte. — Ja, es ist eine merkwürdige Erscheinung dieses Buch, nicht blos auf ethischem Gebiete, sondern in vielen Beziehungen! Der Leser wird beistimmen, wenn er hier auch nur ein paar Stellen daraus angeführt findet. —

Es gibt dieses Buch interessante Aufschlüsse über den Zustand der Filosofie im Vaterlande des Verfassers, über die filosofischen Kämpfe, die dort gerade ausgefochten werden, und von denen wir in unserem filosofischen Deutschland nichts wissen, — über die Meinung, welche sich dort der Gründer einer neuen Schule von deutscher Denkkraft und unserem filosofischen Treiben gebildet hat, etc.

Doch ich will die Neugierde des Lesers nicht weiter spannen, damit er nicht etwa hingehe, das Buch kaufe, und — in seiner Erwartung durch meine Schuld sich getäuscht sehe; — ich will meinem guten Vorsatze getreu bleiben, und eine vollständige Kritik des Buches vermeidend, nur einige dort ausgesprochene Ansichten mit meinen Randglossen vorführen.

1. Die Inhaltsanzeige kündet uns unter dem Titel „Vorbemerkungen" folgende Behauptungen an, welche der Verfasser durchzuführen übernimmt:

„Der gegenwärtige Verfall der Ethik. — Dieselbe ist jetzt eine todte Wissenschaft. — Vergleichung der platonischen Ethik mit derjenigen unserer Tage. —

Die platonische Ethik ist eine einige, strenge, auf das Konkrete gegründete, anregende, auf die That gerichtete und dem Geiste des Landes, in dem sie blühte und den damaligen Zeitläuften angemessene. — 'Die moderne Ethik ermangelt aller oder doch der meisten dieser Gaben."

Also — der dermalige Zustand der ethischen Wissenschaft ist nach der Meinung Gioberti's ein trauriger, ja diese ist jetzt völlig todt! Gioberti dürfte in seiner Ansicht über den Zustand der Ethik nicht ganz Unrecht haben, wenn auch di

Bezeichnung desselben als Verfall unrichtig, als todt unangemessen sein sollte.

Fragen wir daher: Worin besteht nach Gioberti's Ansicht dieses wissenschaftliche Elend unserer heutigen Ethik, — was hält er für die Ursache desselben — und — wie meint er, daß man ihm abhelfen könne?

Der Verfasser erörtert zuerst die Anforderungen, welche man an jede Wissenschaft machen müsse und zeigt dann, daß die Ethik in ihrem gegenwärtigen Zustande diesen Anforderungen nicht genüge. Denn — es fehlt ihr an Einheit der Prinzipe, — an einer streng dialektischen Entwicklung der besondern Rechte und Pflichten aus einem obersten Prinzip, an der Durchführung ihrer allgemeinen Grundsätze bis zum Konkreten, — es fehlt an der Anwendung ihrer Ideen auf das Leben, — an einer solchen Darstellungsweise derselben, welche zu ihrer Realisirung den Menschen kräftig anregt.

So sehr als die Ethik unserer Tage von dem Musterbilde einer vollkommenen Wissenschaft entfernt ist, so nahe stand ihr (nach Gioberti) die Ethik Plato's. — Bedenkt man nun: daß seit Plato das Christenthum auf die Entwickelung des Menschengeschlechtes und vor Allem auf die Erkenntniß der moralischen Wahrheiten Einfluß gehabt hat, so ist es höchst befremdend, daß, während in allen übrigen Wissenschaften die christlichen Völker die alten Griechen bereits überholt haben, sie grade in dieser, für das Leben wichtigsten, hinter Plato zurückgeblieben sein sollen. Doch der Verfasser gibt uns über diese Erscheinung Aufschluß:

Die christlichen Völker sind heut zu Tage noch nicht so ganz von der christlichen Wahrheit durchdrungen, als es die Griechen zu Plato's Zeit von der alten pelasgischen Weisheit, der am reinsten erhaltenen Urtradition, waren.

Diesem nach wäre also eine vollkommene Ethik für uns noch nicht an der Zeit; wir sind noch nicht so allseitig christlich gebildet, als es Plato's Zeitgenossen pelasgisch waren. Und

so scheint es daher, daß bei dieser Sachlage durch uns nur wenig Erhebliches zur unmittelbaren Vervollkommnung der Ethik geschehen könne. Wir können diese nur fördern, indem wir dafür sorgen, daß die Bildung unserer Nachkommen christlicher werde. Doch nein! Gioberti trägt einen schneller ausführbaren Plan zur Reform der ethischen Wissenschaften im Kopfe. Hören wir ihn!

„Die gerühmte Ethik des Plato ist nicht dessen originelle Schöpfung, ist dem Wesentlichen nach schon bei Pythagoras zu finden, ist Rest der Urtradition."

„Der Wurzelgedanke Plato's und das Hauptziel, auf das alle seine Doktrinen hinstreben, ist:

„Die Umgestaltung der hellenischen Bildung in „eine pelasgische mittelst äolisch-dorischer Anschauungen und „Sitten, was so viel heißt, als eine Zurückwendung der Hellenen zu der Kultur des jafetischen Urvolks und gleichsam eine „Wiederherstellung unter den Deukalioniden der alten und prie„sterlichen Pelasgia." —

„Plato und vor ihm Pythagoras setzten das Ziel ihrer Wünsche, im Gegensatze zu ihren Zeitgenossen und den Neuern, in die Vergangenheit, und betrachteten den wahren Fortschritt als eine weise Rückkehr zum Alterthum."

„Das Verhältniß Plato's zu der Zeit und dem Orte, in denen er lebte, ist in vieler Hinsicht ganz ähnlich demjenigen eines wahren Filosofen der Jetztzeit; denn auch heute beruht das Glück der Nationen in einer weisen Rückkehr zu den ideellen Seiten des Mittelalters gereinigt jedoch von dem barbarischen Unkraut, welches es bedeckte und erstickte, und bereichert mit allen wahren Fortschritten, welche seither gemacht worden sind. Auch heute muß Europa zurückkehren zur katholischen und italienischen Einheit, wie das Griechenland des Pythagoras und des Plato zur dorischen und pelasgischen Einheit hätte zurückkehren müssen, welche eine Art natürlichen Katholizismus war, mitten in der Verwirrung des abendländischen Heidenthums. Auch heute müssen

die jonischen Ideen, d. h. die französischen und makedonischen(?), d. h. die deutschen aufgegeben werden, und es ist daher Verzicht zu leisten auf eine übertriebene Freiheit, auf religiöse und bürgerliche Demokratie, auf ein despotisches Prinzipat, auf das Patriziat des Lehenwesens etc. — Auch heute muß man mit dem Psychologismus des Luther und Descartes und der zahlreichen Familie protestantischer, sensualistischer, pantheistischer, rationalistischer Doktrinen brechen, welche den filosofischen Polytheismus gegenwärtiger Zeit darstellen etc.

Also — zurück müssen wir gehen, um in der Ethik vorwärts zu kommen, zurück bis in's Mittelalter, noch weiter, bis zu Plato, der uns Muster sein soll, und Grundlage für die neue filosofische Ethik. Und eigentlich sollten wir selbst bei Plato nicht einmal stehen bleiben, denn er ist ja nicht die wahrhaft letzte Quelle, — bis zur Urtradition des alten monotheistisch-priesterlichen Pelasger-Volkes müssen wir zurück wandern, um dort den Faden für das neue, solidere, dichtere, umfassendere, brauchbarere christlich-ethische Gewebe anzuknüpfen!

Nebenbei gesagt: der gelehrte Verfasser scheint ein eifriger Katholik, ein Liebhaber der Wissenschaft und Kunst zu sein, er meint es vielleicht gut mit der Kirche und dem Staate, mit seinem Vaterlande; aber — sein Eifer geht etwas zu weit, seinem guten Willen fehlt es an wünschenswehrter Umsicht, er verschüttet das Kind mit dem Bade, wie wir zu sagen pflegen, und — so dürfte er es wohl erleben,*) daß grade jene, denen er zu dienen glaubt, seine Dienste sich verbitten müssen. Ich will nur auf Eines hindeuten, was den Leser vielleicht in der angeführten Stelle schon befremdet haben dürfte.

Gioberti liebt sein Volk, und strebt es hoch zu stellen. Dagegen läßt sich nichts einwenden. Er nennt es Abkömmling des monotheistischen priesterlichen Pelasger-Volkes, welches die Urtradition am reinsten bewahrt habe, welches auch heut zu Tage

*) Der uns später bekannt gewordenen Biographie Gioberti's zufolge hat er dieß auch bereits erlebt.

das orthodoxe Christenthum vertrete, wie es die orthodoxe Urtradition vor Christo vertreten. Ist dies nicht etwas zu viel behauptet? Also — auch im neuen Bunde gibt es ein auserwähltes Volk wie im alten, welches Träger und Bewahrer der Tradition ist vor allen übrigen Völkern der Erde, einen Levitenstamm, ein durch Abstammung erbliches Lehramt und Priesterthum!! Dieser Levitenstamm des neuen Bundes, dieses priesterliche Volk des Christenthums ist der pelasgische Sprößling, das italische Volk, welches eigentlich diese Rolle schon im alten Bunde unter den Heiden des Abendlandes spielte!

Was werden deutsche, französische, englische Katholiken zu dieser neuen Lehre sagen? Denn neu ist sie für uns, die wir zwar Rom für den von Christo bestimmten Einheitspunkt seiner Kirche anerkennen, im Nachfolger Petri den Wächter und Ausleger der christlichen Offenbarung sehen; aber bisher nicht wußten, daß dieser nur als pelasgischer Sprößling ein volles, angebornes Recht auf seinen Sitz habe; daß jeder Italiener Priester des neuen Bundes sei! Wird man diese Behauptung in Rom billigen, oder als ein Kompliment ansehen? Ich glaube nicht.

Ich zweifle auch sehr, ob die katholische Kirche Gioberti's Ansicht über die alten Pelasger und über die Rolle theilt, welche ihnen durch die Vorsehung unter den Heiden zugewiesen sein soll.

2. Doch wenden wir uns zu der vorgeschlagenen Reform der Ethik!

Plato suchte seine Zeitgenossen auf die alte pelasgische Weisheit zurückzuführen, und brachte so neues Leben in die Ethik. — Gleiches müssen wir thun, wir müssen nach dem Rathe Gioberti's zunächst zum Mittelalter, dann gar zu Plato zurückkehren, um vorwärts zu kommen.

Dieser Vorschlag einer Rückkehr zur Ethik des Mittelalters will mir, vom positiv christlichen Standpunkte aus betrachtet, nicht gefallen. —

Ich begreife wohl, daß Plato, wenn er mit der ungetrübten Weisheit der Altväter bekannt gewesen sein sollte, nichts besseres

thun konnte, als sein Volk aus dem mythologischen Sumpfe, in welchen sich jenes verlaufen hatte, zurückzuführen zur reinen lebendigen Quelle. Aber — in solcher Lage befinden doch wir uns nicht, befinden sich die katholischen Völker nicht, am wenigsten das italische Volk, welches die Quelle der orthodoxen Lehre in seiner Mitte hat!?

Die Urlehre war bei den Völkern der alten Welt zum unverstandenen Mythos geworden, kaum daß hie und da verkümmerte Reste in den Tempeln von den Priestern als Geheimlehre erhalten wurden. Ist dies gegenwärtig auch das Geschick der katholischen Völker, der jetzige Zustand der katholischen Kirche?

Ist unser Glaube Wahn, daß wir im Besitze der unverkümmerten, unverfälschten göttlichen Offenbarungen des alten und neuen Bundes sind, — daß wir ein vom heiligen Geiste in der Verkündigung und Auslegung derselben geleitetes Priesterthum haben?! —

Ist aber die Quelle der geoffenbarten Lehre, aus welcher das Mittelalter seine ethische Weisheit geschöpft, in unseren Tagen nicht versiegt, fließt sie jetzt nicht trüber, als sie damals floß, so sehe ich nicht ein, warum wir in's Mittelalter hinaufsteigen sollen, um jene Weisheit zu holen, die wir eben so gut als dieses, aus erster Hand haben können. Ja, hat Christus seiner Kirche nicht umsonst den heiligen Geist gesandt, sondern, um sie zum Verständnisse alles dessen zu bringen, was er sie gelehrt hat, zur vollen Erkenntniß der Wahrheit: so muß die Kirche Christi unter dem steten Einflusse des heiligen Geistes auch in der christlichen Weisheit mit jedem Tage fortschreiten, muß seit Jahrhunderten bedeutend fortgeschritten sein; und die zu dieser Kirche gehörigen Völker können sich nicht in einem Zustande des Verfalles ihrer religiös-moralischen Erkenntniß, ihrer christlichen Bildung, sie müssen sich vielmehr im lebendigen Fortschritte befinden.

Nur bei den unmittelbar sich selbst überlassenen Völkern konnte, und kann auch heute noch, die überkommene und selbst errungene Wahrheit und Bildung verdunkelt werden, in Verfall

gerathen, — ihnen konnte man, wie vor Christo, so zum Theil auch jetzt noch den Rath geben: Gehet zurück auf die reinere Lehre eurer Urväter! Diesen Rath haben die Weisen des Heidenthums im Okzident und Orient ihren Zeitgenossen auch gegeben, und selbst befolgt. — Diesen Rath darf man jedoch nicht einem christlichen Volke geben, das sich unter der unmittelbaren Leitung des heiligen Geistes entwickelt. Dieses soll und kann in der Hauptsache, von der hier die Rede ist, nur zur größeren Vollkommenheit vorwärts schreiten, solches aber nicht dadurch, daß es auf eine frühere Bildungsstufe von vermeinter größerer Vollkommenheit zurückkehrt, wie Gioberti will, und vor ihm die Häretiker zu verschiedenen Zeiten durch eine Wiederherstellung des ursprünglichen Christenthums beabsichtigten, als wäre dies im Laufe der Zeit zu Grunde gegangen, — sondern dadurch, daß es die bereits mit göttlicher Hülfe errungenen Stufen benutzt, um vorwärts zu kommen.

Schon aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, gefällt mir der Rath nicht, daß wir, um die Ethik zu reformiren, in's Mittelalter zurückkehren sollen.

3. Was soll ich aber erst von einer Rückkehr zu Plato und zu der pelasgischen Weisheit sagen?

Wir Christen sollen Moral lernen von einem Heiden, und zwar nicht blos filosofische, sondern positive, traditionelle! Ist das nicht zu arg, ja im Widerspruch mit der Behauptung des Verfassers selbst: daß wir durch Christum die moralische Wahrheit besitzen, mehr als die Pelasger!?

Ich ließe mir noch gefallen, wenn wir von Plato blos die Form der Behandlung lernen sollten. So scheint es auch Gioberti anfangs gemeint zu haben. Er läßt sich aber durch seine Vorliebe zu Plato, den Pelasger, bald weiter führen.

Er meint nämlich, was bei Plato noch fehlerhaft sei, der Dualism im Absoluten, könne leicht durch Substituirung der Kreationsidee verbessert werden, und die so modifizirte platonisch-christliche Ethik würde dann nichts zu wünschen übrig lassen.

Auf heidnisch-filosofischer Unterlage sollen wir eine christlich-filosofische Ethik aufbauen! und dieß räth uns im Ernste ein wahrer christlicher Filosof, ein eifriger Katholik!

Sollten wir nicht im Stande sein, eine filosofische Ethik aus einem Stücke aufzuführen, auf eigener, unmittelbar christlicher Grundlage? Sollte die christliche Wahrheit dem von ihr durchdrungenen Geist des Filosofen nicht so viel Productionskraft geben!?

Doch das platonische Prinzip soll mit dem christlichen vertauscht werden! — Sein Dualismus, seine Lehre von zwei gleich ewigen Prinzipen, dem Urstoff und der formenden Urintelligenz, soll ersetzt werden durch die Kreationsidee! — Diese Aufgabe scheint dem Verfasser klein, die vorzunehmende Aenderung unbedeutend. — Es dürfte sich anders verhalten, wenn Plato's Werk ein lebendiges, aus einem Prinzipe hervorgegangenes Ganzes ist, wie Gioberti von ihm mit Recht rühmt. Dann ist dieser geistliche Dualismus nicht blos in der Wurzel des Systems sitzen geblieben, er hat sich durch alle Adern der ethischen Wissenschaften als Lebensprinzip ergossen, ausgebildet. Aendern wir das Prinzip, so müssen wir auch die Konsequenzen modifiziren, wegwerfen, und es wird uns von dem ganzen schönen Baume nichts bleiben, als ein Häuflein klein gemachtes Holz, dem man es nicht ansieht, was es war, dem man auch kaum mehr durch die Kreationsidee Leben geben wird, als nur wenn man es um diese als Dünger legt, damit sie in ihm keime, und zu einem ganz neuen Baume anderer Art sich entwickle.

Gioberti scheint nicht erwogen zu haben, was alles wegfällt in der Ethik mit dem Dualismus in der Metafysik. Sein eigener Versuch zu einer christlichen Modifizirung der platonischen Lehre beweist dies. Er meint z. B. die platonische Erkenntnißlehre beibehalten zu können; er redet von einem mitgetheilten Sein der Geschöpfe: diese sind nur, indem sie Theil haben am göttlichen Sein. Er nennt Gott die immanente Ursache der Welt, welche diese erhält durch immer neues

Schaffen ꝛc. Ist dies der durch die christliche Schöpfungsidee modifizirte Platonismus, oder ist es der alte Deism, der nur darum nicht hylozoistischer Pantheismus geworden ist, weil das christliche Bewußtsein die Konsequenzen nicht zu ziehen wagt?

Gioberti mag sich bei diesem Mißlingen der versuchten christlichen Modifizirung Plato's mit dem Mittelalter trösten, auf das er uns verwiesen. Auch dort versuchte man eine solche Vereinigung bald der aristotelischen, bald der platonischen Filosofie mit der christlichen Lehre, — und — es gelang nicht; weil es nimmer gelingen kann, zwei in ihren Prinzipien wesentlich verschiedene Lehrsysteme in Eines zu verschmelzen.

Dies haben wir Germanen bereits einzusehen angefangen seit Deskartes, und darum den Versuch gemacht, auf unseren christlichen Füßen das Gehen zu lernen, nicht mehr auf aristotelischen oder platonischen Stelzen, mit denen wir alle Augenblicke über unsere eigenen Füße gefallen, weil sie für selbe so wenig passen, als für den übrigen christlichen Menschen, den sie tragen sollen.

Wenn wir nun bei dieser uns natürlichen Gehweise noch etwas schwanken, bisweilen straucheln, den Takt nicht halten, noch nicht so zierlich, anständig oder gravitätisch daherwandeln, als man dies an den alten Akademikern rühmt, überhaupt nach einem ganz andern ethischen Rhytmus uns bewegen, als der von Plato angeschlagene, so ist dies leicht erklärlich, ist keineswegs ein Zeichen, daß wir das Gehen wieder verlernt, sondern diese Weise zu gehen noch nicht vollkommen erlernt haben, daß es sich aber mit einiger Mühe und der Hilfe Gottes in der Zeit schon machen wird.

Gioberti selbst meint ja, die gegenwärtige Unvollkommenheit der filosofischen Ethik bei den christlichen Völkern habe ihren Grund darin, daß sie vom Geiste des Christenthums noch nicht so ganz durchdrungen, nicht durch und durch christlich gebildet seien.

Darin hat er nach meiner Ansicht Recht: aber eben deßwegen ist der gegebene Rath zur Rückkehr in's Mittelalter oder zu Plato ein schlechter, da das Mittelalter nicht christlicher gebildet war, als die Gegenwart, und daher so wenig eine vollkommenere christlich-filosofische Ethik besessen haben kann, als die platonische eine solche sein, oder in eine solche verwandelt werden kann.

In der oben angeführten Stelle und noch mehre Male im Verlaufe der Abhandlung finden wir einen sogenannten Psychologismus des Descartes erwähnt, neben dem Protestantismus, Pantheismus, Sensualismus etc., also in einer sonderbar gemischten Gesellschaft. Gioberti bezeichnet ihn unter andern auch als eine Mitursache des gegenwärtigen Verfassers der Ethik und aller wahren Wissenschaft.

Es klingt wahrhaftig etwas wunderlich-komisch, wenn Gioberti, der römisch-christliche Filosof uns auf Plato verweist und seine Landsleute vor Descartes warnt. Es klingt wunderlich, wenn er Descartes und seinen Psychologismus neben Luther aufführt, ihn Pantheismus schilt, und mit ihm zu brechen auffordert; zur Rechtfertigung aber seiner eigenen Erkenntnißlehre sich auf die Autorität eines heil. Augustin und eines Malebranche beruft; also nichts davon zu wissen scheint, daß man Jenen in Bezug auf die Erkenntnißtheorie den Lehrer, Diesen den Schüler des Descartes nennen kann, und genannt hat.

Ich kann mich hier in keine weitere Erklärung dieses Verhältnisses, in keine Vertheidigung der cartesianischen Filosofie einlassen, Descartes hat auch bereits tüchtigere Vertheidiger unter den katholischen Theologen und Filosofen gefunden, als ich es sein könnte, und die Zeit dürfte nicht mehr so ferne sein, in der man allgemeiner zur Einsicht gelangt sein wird: Daß, wie die Wiederaufnahme des vom heil. Augustin angedeuteten Erkenntnißprinzipes durch Descartes der Beginn des selbstständigen christlichen Filosofirens bei den Germanen gewesen, so die kon-

sequente Entwicklung und Durchführung dieses Prinzipes den Fortschritt in der Filosofie bedinge.

Da es aber Gioberti für das Wiederaufleben der Ethik nothwendig erachtet, den Psychologismus des Descartes wegzuwerfen, so müssen wir doch fragen: Was versteht er wohl unter diesem ethischen Psychologismus? Eine direkte Erklärung finden wir im Buche nicht, aber es ist nicht schwer, aus dem Kapitel über das Sittengesetz abzunehmen, was mit jenem Worte bezeichnet sein soll.

Das cogito ergo sum ist ja bekannt genug, und was Descartes damit sagen will. Das Nächste, von dem der Mensch weiß, ist sein Wissen, sein Denken selbst. Indem er von diesem Denken als dem seinigen weiß, weiß er sich als als ein selbstständiges Subjekt dieses Wissens, als selbstbewußte Substanz = Geist.

Die eigene Thätigkeit ist also das Erste, dessen der Mensch gewiß wird. Das nächste dadurch Vermittelte ist das Wissen von der Substanzialität des Prinzipes dieser Thätigkeit. Da nun der Mensch zunächst von nichts Anderem wissen kann, als von seiner eigenen Thätigkeit, so muß ihm das Wissen von dieser das Wissen von allem Andern vermitteln, was dadurch möglich wird, daß er auf die Bestimmungen jener seiner Thätigkeit und auf die Bedingungen derselben reflektirt. Mit andern Worten: das Wissen des Menschen geht vom Sichwissen (Selbstbewußtsein) aus, und erfaßt Anderes nur, in so ferne dieses Andere in einer Beziehung zu dem Selbst steht.

Vermuthlich ist dieß der gerügte Psychologismus.

Denn — nach Gioberti „muß jeder geschaffene Geist „ein objektives und äußeres Ziel seiner Erkenntniß „haben, so wie jeder kreatürliche Wille eine äußere „Regel seiner Bethätigung. Gott allein ist sich selbst Subjekt „und Objekt, und da er mit dem Prinzipe auch das Ziel seiner „Thaten besitzt, so findet er in der eigenen Subjektivität die höch„ste Objektivität, wovon jedes Licht, und jede Leitung abhängt. — „Der Gegenstand des Gedankens ist die Idee mit ihren Bezie-

„hungen. — Die Idee, indem sie sich als schöpferisch darstellet, „vermittelt die Kenntniß des Absoluten und Relativen, des Noth- „wendigen und Abhängigen ꝛc; daß die unserem Geiste präsenten „Ideen der Dinge nicht allein spezifisch, sondern auch numerisch „dieselben idealen Typen sind, welche in Gott bestehen: mit dem „bloßen Unterschiede, daß sie im göttlichen Geiste auf die voll- „kommenste Einheit zurückgeführt sind: geht daraus hervor, daß „jede Idee an sich allgemein, nothwendig, absolut unveränderlich, „überzeitlich und wesentlich geistig erkennbar ist, — göttliche Ei- „genschaften, und keinem Geschöpfe mittheilbare, da es nicht meh- „re Absolute geben kann. Jeder Begriff ist göttlich und mithin „Gott selbst, und von uns in Gott das heißt in der Idee ange- „schaut."

Nach dieser Theorie ist somit das nächste unmittelbare Objekt des endlichen Wissens nicht die eigene Thätigkeit des wissenden Subjektes, sondern die Idee, d. h.: Gottes Bewußtsein selbst. Der endliche Geist kommt zum Selbstbewußtsein erst durch das direkte Wissen von dem Inhalt des göttlichen Bewußtseins der Ideenwelt.

Wahrlich, dies ist eine Erkenntnißtheorie, die von jener auf dem cogito ergo sum erbauten, himmelhoch absteht, da sie die Ordnung umkehrt! Nach jener steigt der Mensch von der Selbsterkenntniß zur Erkenntniß Gottes auf, nach dieser kann er zunächst nichts anderes erkennen, als Gott, d. h. dessen Gedanken, die jeder Gott sind. In der Anschauung dieser schöpferischen Ideen erkennt er erst sich selbst und die übrigen Kreaturen.

Wenn Gioberti sich hierbei auf Malebranche und St. Augustin beruft, wie wir schon bemerkten, so beachtet er nicht, daß jener als Schüler des Descartes auch das Selbstbewußtsein als Erkenntnißweg bezeichnet, sein Schauen der Dinge in Gott aber als Mystizism vom kirchlichen und filosofischen Richterstuhl bereits als ungiltig abgeurtheilt ist. Die Auktorität des großen Kirchenlehrers schützt ihn hier nicht, „weil dieser nicht nur der Vater der christlichen Erkenntnißtheorie sondern auch Sohn des Neuplatonismus war."

Nicht als Letzterer, nur als Ersterer ist er für den christlichen Filosofen eine Auktorität.

Indem wir gegen diese Erkenntnißtheorie Gioberti's protestiren, hoffen wir doch dabei gute römisch-katholische Christen zu bleiben, wenn auch Gioberti jene entgegengesetzte cartesianische eine lutherische zu nennen den Einfall hat. Eine protestantische ist sie jedenfalls, sie protestirt nämlich gegen die heidnisch-platonische, und gegen den Pantheismus, zu welchem sie konsequenter Weise führt; wie es denn auch unserem gelehrten Verfasser ganz wider seinen Willen (wir erkennen den guten Willen an ihm wie er an seinem Gegner Rosminian an, dem auch die platonische Ideenlehre nicht zu gefallen scheint) fast bei jedem Schritte geschieht, daß er die christliche Kreationsidee vergessend in deistische und hylozoistische Redefloskeln ausbricht. Zu diesem Protestantismus laden wir ihn ein, selben mag er immerhin sich ausbreiten lassen unter den Nachkömmlingen des alten monotheistischen Pelasgervolkes — wenn er schon Wurzel geschlagen haben sollte —; er wird dessen Weisheit gründlich von den heidnischen Resten reinigen und zur echt christlichen umwandeln. Gäbe der heilige Geist, daß wir in Deutschland die Zeit der Früchte dieses Psychologismus erlebten, es würde zugleich die Zeit sein, in welcher wir in positiv theologischer und filosofischer Sfäre den Mystizismus und Neuplatonismus Luther's, Kalvin's etc. zu Grabe getragen hätten! Jetzt leider sind diese mit jenem noch im Kampfe, obwohl man eben kein Profet zu sein braucht, um zu bestimmen, wer aus diesem Kampfe als Sieger heraustreten werde.

Wenn daher Gioberti eine zeitgemäße Warnung den katholischen Theologen und Filosofen zu geben Willens ist, so mag es diese sein: Haltet fest an dem cogito ergo sum, an diesem sogenannten Psychologismus, aber setzet zugleich das ego anders an, als Cartesius gethan: nämlich nicht als bloßes Subjekt des Naturlebens, sondern als Prinzip des Geistlebens, das sich als solches denkt, sich als Realprinzip weiß! Seht wohl zu, wohin ihr im Eifer des Kampfes für die gute

Sache eure Schläge richtet, damit ihr nicht eure Vor= und Mitkämpfer treffet, und — werdet um's Himmelswillen nicht etwa aus purem Widerspruchsgeiste selbst alt=lutherisch, calvinisch, oder gar heidnisch=platonisch, weil eure protestantischen Gegner allmälig anfangen, aus den Konsequenzen die Unhaltbarkeit ihres Prinzips einzusehen, und vom neuplatonischen zum katholisch=christlichen sich hin zu neigen!

5. Was hat jedoch dieses Gerede über die christliche und heidnische, katholische und protestantische Erkenntnißtheorie für einen Bezug auf die Ethik und ihre Reform, von welcher doch hier gehandelt werden soll?

Der Zusammenhang ist dieser:

Gioberti meint, Kant habe, angesteckt von diesem cartesianischen Psychologismus gelehrt: So wie der Geist im Erkennen von der Selbsterkenntniß ausgehe und zuletzt nur sich selbst zum Objekt habe, so habe auch der kreatürliche Geist das Sittengesetz in sich, gebe es sich selbst. Ein Gesetz aber, welches der Wille selbst gibt, sei ohne Auktorität. — Das Gesetz müsse vielmehr von Außen her dem Menschen zukommen, von Gott gegeben werden. „Das Sittengesetz ist die Idee „in Bezug auf den Willen; die Idee aber ist Gott. — Das „theoretisch Absolute ist auch das praktisch Absolute. Der Mensch „hat das Ziel seines Strebens nicht in sich, sondern in Gott, „Gott ist der Zweck der Menschen wie jeder Kreatur, „Gott allein ist legitimer Egoist, weil er das höchste „und unendliche Gute ist. Der Mensch muß sich selbst als „einfaches, auf den höchsten Augenpunkt aller Din= „ge gerichtetes Mittel betrachten.“

Die Wärme, mit welcher Gioberti gegen jede egoistische Lehre auftritt, ist gewiß höchst lobenswerth, nur Schade, daß er, indem er die Geschöpfe vor dem Egoismus bewahren will, Gott selbst als legitimen Egoisten zu proklamiren sich gedrungen findet; er scheint daher nicht ganz auf dem orthodoxen Wege geblieben oder gewesen zu sein hinsichtlich der Deduzirung des Sittengesetzes. Fiel ihm denn

nicht bei, daß es Grundlage des orthodoxen Christenthums ist: Unser Gott ist kein Egoist; denn die Liebe ist der direkte Gegensatz jedes Egoismus. Gott hat aber die Menschen so wenig als die Natur und die Engel erschaffen um seinetwillen, als bedürfte er derselben, er hat sie geschaffen um ihretwillen, weil er die Liebe ist. Aus dieser Liebe hat er auch seinen Sohn in die Welt gesandt, um diese zu erlösen und zu beseligen. Darum dürfte der Ausdruck: Gott ist das Ziel des sittlichen Willens, wohl nur mit großer Vorsicht und genauer Erklärung zu gebrauchen sein *); man könnte sich sonst den Vorwurf zuziehen, wie ihn Gioberti mit vollstem Rechte verdient, daß man entweder damit lehren wolle: Gott habe sich eine Summe von Wesen erschaffen, weil er solche als das Mittel erkannte, sich seine einsame Existenz behaglicher zu gestalten, oder: Gott sei das reelle Ziel für das Streben der Geschöpfe: wie sie von ihm ausgegangen, sollten sie auch wieder in ihn zurückkehren, in ihm sich auflösen, zur realen Einheit verschmelzen. — Erinnert die erste Auffassungsweise des Verhältnißes von Gott und Welt an Rübezahl und seine Geschöpfe, so ist die andere offenbar budhistisch; beide aber sind für den positiven Christen gotteslästerlich; das wird uns Gioberti doch zugeben, obwohl er die erste in seiner reformirten Ethik vorträgt.

Uebrigens hat er gegen Kant in so ferne Recht, wenn er, wie vor ihm längst Andere gethan, es tadelt, daß dieser das Sittengesetz vom Willen der Kreatur gegeben sein läßt, jenes so zum blos subjektiven Gesetze, diesen aber zum abso-

*) Allerdings ist Gott das höchste Ziel des Menschen. Dieser kann nicht Gott von sich aus- und sich blos in sich selbst abschließen d. i. er kann sich nicht absolut ansetzen wollen, ohne dadurch mit dem eigenen Sein (mit der eigenen Bestimmung) in Widerspruch zu kommen. Aber er kann jenes Ziel nicht unmittelbar sich setzen, nicht unmittelbar erreichen wollen, sondern dadurch, daß er zunächst seine eigene Idee (als kreatürliches Sein) verwirklicht, sich also diese Verwirklichung als unmittelbares Ziel seiner Thätigkeit setzt. Dadurch ist das letzte Ziel, Gott, nicht aus-, sondern mittelbar eingeschlossen.

luten Legislator macht; das Sittengesetz ist ein objektives weil ein vom objektiven Gotte für den Willen des kreatürlichen Geistes gegebenes. Aber auch Kant hatte Recht, gegenüber seiner Zeit, und behält Recht gegenüber Gioberti, wenn er das Sittengesetz für kein blos positives, dem Geiste von Außen her gegebenes angesehen wissen will, weil es dann mit aller moralischen Verbindlichkeit zu diesem oder irgend einem, andern Gesetze, mit aller Moralität ein Ende für uns hätte. Das Sittengesetz kann eben so wenig ein schlechthin dem kreatürlichen Geiste fremdes, heteronomes sein, als ein blos subjektives, von diesem sich selbst gegebenes (im kantischen Sinne autonomes), wenn es eine moralische Verbindlichkeit dazu gibt.

Es muß also der Grund des Sittengesetzes in einer dritten andern Weise sich auffassen lassen, als es Kant und Gioberti gethan. Und ich meine, wenn Letzterer seine ursprüngliche Absicht: die christliche Idee der Schöpfung festzuhalten, nicht vergessen hätte über dem angestammten pelasgisch-platonischen Dualismus, er wäre nicht so weit von der Wahrheit abgeirrt. Ich will ein paar Bemerkungen zur Rechtfertigung dieser Meinung hinsetzen.

Gioberti sagt: Die Idee, welche Objekt des Erkennens ist, ist auch Ziel des Willens, ist in Bezug auf diesen das Gesetz. Ganz richtig; allein — welche Idee ist dieses Erkenntnißobjekt und dieses äußere Ziel des kreatürlichen Willens?

Der Verfasser antwortet: die Idee, welche Inhalt des göttlichen Bewußtseins ist.

Wohl! Aber dieser Inhalt des göttlichen Bewußtseins kann doch unmöglich auf direkte Weise Inhalt des menschlichen Bewußtseins werden oder sein, außer dieses wäre nur ein Theil vom göttlichen und Gott die Weltseele, was zwar gut platonisch, aber schlecht christlich klingt! — Und Aufgabe des kreatürlichen Willens kann doch nicht sein: die direkte Verwirklichung dieser Ideen im göttlichen Bewußtsein, da Gott wohl nicht erst durch die Geschöpfe seine Vollendung zu erhalten hat.

Wie gelangen wir nun zum Wissen von diesen Ideen, wenn wir nicht dazu gelangen durch unmittelbare Erfassung des göttlichen Bewußtseins? Und — in wie ferne kann jene Idee Ziel des kreatürlichen Willens heißen? Von der christlichen Schöpfungslehre aus führt ein Weg zur Antwort auf diese Fragen.

Schaffen heißt Ideen setzen, und zwar substanzialiter. Die Geschöpfe sind substanzialisirte Ideen des göttlichen Bewußtseins, haben also außer letzterem eine selbstständige Existenz, nicht blos ein mitgetheiltes Sein, wie Gioberti mit Plato, dem Dualisten, behauptet. Mittheilen kann man nur, wo schon etwas da ist, welches empfangen kann; vor dem Schöpfungsakte bestand aber nach christlicher Lehre kein Urstoff, weder ein geistiger noch ein materieller, dem die Ideen Gottes erst eingeprägt würden, um ihm die Form zu geben.

Substanzen setzen heißt ferner nicht, todte, thätigkeitslose Stoffe setzen, sondern endliche Thätigkeits-(Lebens-) Prinzipe, endliche Potenzen setzen. Gott ist nicht ein Schöpfer des Todes, sondern des Lebens.

Sind die endlichen Wesen aber als Potenzen, als Thätigkeitsprinzipe von Gott gesetzt; so können sie durch ihre Selbst-Bethätigung, durch ihre Wirksamkeit etwas in erscheinender Wirklichkeit werden, was sie im Schöpfungsakte blos potenzialiter geworden. Da sie als solche Potenzen von Gott gesetzt worden, so ist die Verwandlung dieser substanziellen Möglichkeit in die erscheinende Wirklichkeit Wille Gottes in Bezug auf die geschaffenen Wesen, ist ihre (der vorher unbestimmten Substanzen) Bestimmung, und — die endliche Substanz entspricht der Idee des göttlichen Bewußtseins, dem Willen Gottes in Bezug auf sie erst dann vollkommen, wenn sie sich als das offenbart, bethätigt, wirksam zeigt für sich und in Wechselwirkung mit Anderm, als was sie potenzialiter von Gott gesetzt worden, — wenn also nicht blos ihre Potenz, sondern auch ihre Wirksamkeit, nicht blos ihr Ansich, sondern auch ihr Fürsich jene Idee ausdrückt.

Somit wäre es allerdings wahr, daß die Verwirklichung der Ideen des göttlichen Bewußtseins das Ziel des Wirkens der Geschöpfe ist, aber — es leuchtet zugleich ein, daß dieß der Kreationsidee gemäß in einem ganz andern Sinne zu verstehen ist, als in dem es Gioberti lehrt. Der in dem Schöpfungsakte ausgesprochene Wille Gottes ist: daß die endlichen Geschöpfe als das bestehen und sich wirksam zeigen, als was er sie potenzialiter gesetzt hat; daher ist die Grundtendenz jedes Geschöpfes Selbsterhaltung und Selbstbethätigung.

Die Geschöpfe drücken also ihre Ideen durch ihre Wirksamkeit aus, vollbringen den Willen Gottes, indem sie sich selbst erhalten, ihre eigene Wesenheit bethätigen, die in dieser von Gott gesetzte Möglichkeit in Wirklichkeit verwandeln. Das Ziel ihres Wirkens ist eben so richtig ein inneres, als ein äußeres zu nennen; die Geschöpfe dienen Gott, indem sie sich selbst dienen. Und — vorausgesetzt, daß die den einzelnen Geschöpfen zu Grunde liegenden Ideen Bestandtheile des einen Weltgedankens Gottes sind, (also die Schöpfung zugleich die Präſtabilirung einer lebendigen Harmonie der Geschöpfe ist), so dienen die Geschöpfe durch ihre Selbsterhaltung und Selbstbethätigung auch gegenseitig einander, ohne deswegen aufhören zu müssen, Selbstzweck zu sein.

Doch versteht sich, daß das Dienen gegenüber Gott in einem andern Sinne zu nehmen ist, als das sich selbst und andern Geschöpfen Dienen; dort heißt es Gottes Willen gehorchen, der das Wohl seiner Geschöpfe bezweckt; hier heißt es die eigene und fremde Vollendung fördern. Gott zieht aus diesem Dienen seiner Geschöpfe keinen Vortheil, sondern diese erringen darin nur das eigene Wohl; eben weil Gott kein egoistischer Herr, sondern der Vater seiner Geschöpfe ist.

Schon in so weit spricht dieses Verhältniß der Wirksamkeit endlicher Substanzen zu den göttlichen Ideen, welche im Schöpfungsakte realisirt worden, das Motiv dieses Aktes als uneigennütziges, als den Egoismus negirendes, als

Liebe aus, wie es das Christenthum lehrt. Und aus der christlichen Kreationsidee stammt es daher nicht, wenn Gioberti sich gedrungen findet: Gott als einzigen legitimen Egoisten zu proklamiren, und damit zugleich die geistigen Geschöpfe, wie die Natur, als bloße Mittel für Ihn, als Sclaven desselben.

Sehen wir aber weiter:

Hat Gott Ideen seines Bewußtseins substanzialisirt, nicht, weil er dieser endlichen Substanzen und ihrer Wirksamkeit als Mittel bedurfte zur Verwirklichung seiner eigenen objektiven oder subjektiven Vollkommenheit, sondern aus Liebe, so ist es auch erklärt, warum die Tendenz der Wirksamkeit jeder dieser kreatürlichen Substanzen ist: nicht blos an sich, schlechthin zu sein und zu wirken, sondern auch für sich Seiendes, von ihrem Wirken Wissendes, ihr Dasein Genießendes zu werden.

Aus der christlichen Lehre über das Motiv der Schöpfung folgt also schon, (ohne daß wir uns auf eine spekulative Exposition hier der Kürze halber einlassen): daß zwar die Ideen des göttlichen Bewußtseins das Objekt des kreatürlichen Wissens genannt werden können, aber auch: daß dieses Objekt kein blos äußeres für die Geschöpfe ist. Sie selbst sind ja die substanzialisirten Ideen des göttlichen Bewußtseins;— indem sie also ihr eigenes Sein und die durch die Beschaffenheit ihres Wesens bedingte Gesetzmäßigkeit des Wirkens zum Gegenstande ihres Wissens haben und machen, denken sie den Gedanken Gottes nach, welchen er in ihrer Schöpfung substanzialisirte, und bringen dessen Willen in Bezug auf sie zum Bewußtsein.

Begreiflich ist es weiter, wie die geistigen Geschöpfe mit und in dem Wissen von sich (von der ihrer Wesenheit zum Grunde liegenden Idee) auch zum Wissen von andern substanzialisirten Ideen, ja zum Wissen um die Gottheit selbst gelangen können. Erfassen sie nämlich mit ihrem Wissen auch zunächst nur ihr eigenes Dasein; so ist ihnen dieses doch

als ein endliches, als ein dem Sein nach bedingtes und dem Wirken nach abhängiges (und zwar als ein zunächst in seinem Erscheinen von andern endlichen Wesen abhängiges, zuletzt aber in seinem Sein von einem unendlichen Wesen bedingtes und abhängiges) in ihrem Bewußtsein gegeben. Hier wird dann allerdings das Objekt des Wissens ein dem Subjekte äußerliches.

Dies ist der in der christlichen Schöpfungslehre ausgesprochene Weg, auf welchem die Kreatur die Ideen des göttlichen Bewußtseins erfaßt; ihrer, wenn man so sagen will, theilhaftig werden kann.

Wenn Gioberti diesen Weg mit dem getadelten cartesianischen Psychologismus zusammenhält, und mit seiner eigenen Erkenntnißtheorie; so kann ihm wohl das Urtheil nicht schwer werden: Ob jene, oder diese echt christlich sei, und — ob daher seine Warnung vor jener gerecht oder voreilig gewesen.

Es dürfte hier auch keine Schwierigkeit mehr haben, zu sagen: welches die aus der christlichen Schöpfungslehre sich ergebende Auffassungsweise des Sittengesetzes sei.

Erfaßt die Kreatur mit ihrem Wissen ihre eigene Wesenheit, und diese als eine endliche Potenz bestimmter Art (als ein bestimmtes Lebensprinzip), so weiß sie auch, was sie durch ihre Thätigkeit werden kann und werden soll. Dieses Bewußtsein, mag es nun dunkel oder klar, undeutlich oder deutlich, Gefühl oder Idee sein, ist Wissen um eine innere, von der eigenen Wesenheit ausgehende Anregung zur Thätigkeit, und zwar zur Selbstbethätigung. Da diese Anregung, weil eine wirkliche, auch zugleich eine durchaus bestimmte, konkrete ist; so erscheint sie auch als Norm für die durch sie erzeugte Thätigkeit, als Gesetz.

Die Wirkungsgesetze der Kreaturen sind also in ihrer Wesenheit gegeben, und erscheinen als innere Anforderungen, als innere Gesetze bei den zum Bewußtsein gelangten Wesen.

Freilich ist die Form, in der diese Gesetze im Bewußtsein

des Geschöpfes erscheinen, wieder verschieden nach der Wesenheit der Geschöpfe selbst. So erscheint diese Anregung, dieses Gesetz im thierischen Bewußtsein als Trieb, als innerer Drang, innere Nöthigung zu einem bestimmten Thun und Lassen, im geistigen Bewußtsein hingegen als unbedingte Aufforderung, als kategorischer Imperativ, als Freiheitsgesetz, und zwar darum, weil jenes als relativ selbstständige Einheit (als Glied des Naturganzen) der freien Selbstbestimmung unfähig, der kreatürliche Geist aber, als substanzielle Einheit, dem Naturzwange (Nothwendigkeit) enthoben, und der Freithätigkeit fähig ist.

Im Bewußtsein des Menschen, weil er das Vereinwesen einer Naturindividualität und einer endlich-geistigen Substanz ist, finden sich bekanntlich sowohl Trieb als kategorischer Imperativ, und darum jener auch nur als relative Nöthigung. Der Imperativ, das Sittengesetz muß also wie der Naturtrieb zunächst als eine von der eigenen Wesenheit ausgehende Anregung, als innerliches Gesetz im Bewußtsein der Kreatur erscheinen

Damit ist jedoch nicht gesagt:

Daß das Geschöpf sich dieses Gesetz selbst gebe, daß es ein rein subjektives sei. Das Geschöpf findet dieses Gesetz in sich, als ein seiner Wirksamkeit gegebenes, also objektives, wie es seine Wesenheit als eine gegebene, nicht als eine von ihm selbst gesetzte, im Bewußtsein findet.

Indem so die Wesensetzung der Kreatur (Schöpfung) mit der Gesetzgebung zusammenfällt, so wird jene, wenn sie so weit zur Erkenntniß ihrer eigenen Wesenheit gelangt, daß sie diese als eine endliche, von einem unendlichen Wesen gesetzte, erfaßt, dieses innere Gesetz nothwendig als von Gott gegebenes, als Wille Gottes in Bezug auf sie erkennen. Da erscheint ihr dieses Gesetz denn allerdings auch als schließlich außer ihr begründetes. — Und — denkt das Geschöpf diesen letzten Grund seiner eigenen Wesenheit als letzten Grund aller endlichen Realitäten, so erkennt es ihn auch als Gesetzgeber der

Welt, und denkt einen Zusammenhang, eine Harmonie der Wirkungsgesetze, der Bestimmungen aller Geschöpfe, eine Weltordnung, die durch das gesetzmäßige Wirken der Kreaturen zur Erscheinung kommen soll.

Es verträgt sich also recht wohl mit der christlichen Schöpfungsidee, wenn Kant im Innern des Menschen die nächste Quelle des Sittengesetzes sucht. Nur ist dieses Innere, von welchem das Gesetz ausgeht, nicht der Wille, sondern die Wesenheit, weshalb auch das Selbstbewußtsein den Imperativ als gegeben findet.

Bei dieser Innerlichkeit des Gesetzes fehlt es demselben auch nicht an Auktorität, an verbindender Kraft für den Willen, ja diese ist nur so eine wahrhaft innere, moralische. Denn nur dadurch, daß das Sittengesetz eine in der eigenen Wesenheit des kreatürlichen Geistes begründete Forderung der Selbsterhaltung und Selbstbethätigung ist, hat es für diesen auch an sich eine Giltigkeit, die er nur in Frage stellen kann, wenn er im Ernste an seiner Existenz zweifelt. Nur so kann es auch im Bewußtsein als eine unbedingte Forderung erscheinen, indem es nichts fordert, als die Selbstverwirklichung, die Selbstvollendung des Geschöpfes, nicht aber die Realisirung eines diesem fremden Zweckes. Und — nur so endlich kommt es auch, daß das Sittengesetz innerlich sankzionirt ist, daß das Bewußtsein, es erfüllt zu haben, ein angenehmes, das der Uebertretung ein unangenehmes Gefühl ist; denn jenes ist das Bewußtsein der Harmonie, dieses das Bewußtsein des Widerspruches zwischen dem Willen des Geistes und der von seiner eigenen Wesenheit ausgehenden Forderung. Nur so kommt es, daß der Geist sich selbst lohnt und straft, sein Wollen billigt oder verwirft, sich selbst achtet oder verachtet.

Daß diese innere Auktorität des kategorischen Imperativs in letzter Instanz als die des schöpferischen Willens aufzustellen sei, braucht wohl nicht gesagt zu werden; auch erkennt der Menschengeist bei weiterer Entwicklung seines Selbstbewußtseins sie als göttliche, nennt darum die Stim-

me seines Gewissens Gottes Stimme, (wenn er auch zwischen mittelbarer und unmittelbarer noch nicht unterscheidet, was eigentlich Sache der Wissenschaft ist, die aber auch, um für die Unmittelbarkeit dieser Stimme einzustehen, nicht genöthigt ist, zum Halbpantheismus, zur Verabsolutirung des menschlichen Geistes, ihre Zuflucht zu nehmen).

Eine andere Frage ist es: ob diese innere verbindende Auktorität des Sittengesetzes, die ganz gewiß in einzelnen Fällen Gehorsam findet, beim Menschen unter allen Umständen ausreiche, wenn sie nicht bereits als göttlich begründete von ihm erkannt worden; da in ihm neben dem Sittengesetze auch das Naturgesetz in der Form des Triebes als eine an sich giltige und unbedingte Anregung dasteht. — Doch über diesen Punkt komme ich in einem andern Aforismus mit einem andern Reformator der Ethik umständlicher zu sprechen. — Da dieser ohnehin etwas länger geworden, als ich selbst, und wahrscheinlich auch der Leser wünschen, so will ich mit ihm zu Ende eilen, das Gesagte kurz resumiren und ein paar Schlußbemerkungen anhängen:

1. Mit der vorgeschlagenen Reform der Ethik durch eine Rückkehr zu dem noch mit neuplatonischen Ideen kämpfenden Mittelalter oder gar zu Plato ist es nichts; denn dies wäre ein wahrer Rückschritt ohne Fortschritt, und — wir wollen als Christen, mit Hilfe des heiligen Geistes, vorwärts, immer mehr aus dem Heidenthume heraus.

2. Mit der vorgeschlagenen Verwandlung der platonischen Ethik in eine christliche, durch Impfung der Kreationsidee auf sie ist es nichts; — denn, wenn das Prinzip ein wesentlich anderes wird, kann das System nicht stehen bleiben, oder — es bleibt nur die hohle Form.

3. Der vom Verfasser gemachte Versuch dieser Verwandlung und Reform ist mißlungen, wie es nicht anders sein konnte; er ist im Platonismus befangen geblieben. Insbesondere gilt dieses von Gioberti's Lehre über das Verhältniß der kreatürlichen Substanzen zur göttlichen, über den Weg des

menschlichen Erkennens, über die Begründung des Sittengesetzes, dessen Verbindlichkeit und Sanktion, über die sittliche Bedeutung des Naturtriebes im Menschen. Seine Ansichten sind nichts weniger, als orthodox-christlich, sie sind pantheistisch-heidnisch.

4. Die Warnung vor dem cartesianischen Erkenntnißprinzipe und die Beschuldigungen, die er daran knüpft sind nicht nur ungerecht, sie sind, wenn sie Gehör finden sollten, dem Fortschritt der katholischen Wissenschaft gefährlich: da jenes Prinzip eben das der christlichen Filosofie, das aus der positiven Schöpfungslehre entspringende ist.

Es gibt in diesem merkwürdigen Buche noch mancherlei, was den katholischen Leser, den deutschen Filosofen befremden wird, Einfälle, Bemerkungen, Behauptungen so wunderlicher Art, daß man sie mit der übrigen Gelehrsamkeit und dem dadurch (wie der Uebersetzer sagt) erworbenen Ruhme des Verfassers kaum zu reimen vermag. Da ich aber keine vollständige Rezension des Buches beabsichtigte, sondern nur eine Beleuchtung der vorgeschlagenen ethischen Reform, so übergehe ich jene, wie auch die Beantwortung der einem Rezensenten zustehenden Fragen: Ob der Verfasser dieses Buches mit demselben der katholischen Kirche und der filosofischen Ethik wesentlich genützt? Ob K. Sudhoff durch die Uebersetzung des Buches dem Ruhme des Verfassers und Deutschland einen Dienst erwiesen, und mit der Dedikation derselben einem deutschen katholischen Theologen eine herzliche Freude gemacht habe?

Aussprechen muß ich aber die Bemerkung, zu der man durch diese, wie manche andere Schrift in unsern Tagen geführt wird: Um das christlich-katholische Prinzip auf wissenschaftlichem, theologischem oder filosofischem, Felde öffentlich zu vertreten, wird mehr erfordert, als ein guter Wille und eine kühne Feder, welche viel vom orthodoxen Christenthum schreibt, die eigenen subjektiven Einfälle katholisch nennt, und den Gegner mit dem Worte Heterodoxie in Kürze kampfunfähig zu machen sucht.

Und ein schlechter Dienst ist es, den man der katholischen

Kirche in seinem sichtbaren Oberhaupte erweist, wenn man das Primat auf falsche Gründe zu stützen, eine falsche Bedeutung ihm unterzuschieben sich bemüht, wie Gioberti thut, indem er den heiligen Vater und das Kollegium seiner Kardinäle mit der Pythia und ihren Priestern, — den heiligen Geist mit dem delfischen Apollo etc. in eine historische Verbindung bringt. Solche Einfälle sind nicht nur lächerlich und ärgerlich, sie sind auch von den schlimmsten Folgen. Denn durch solche und ähnliche Absurditäten entstehen Parteien innerhalb der Kirche, wenn der besonnene Katholik sie mißbilligt, der blinde Eiferer sie vertheidigt und seinen Gegner verketzert.

Wehe jenen unbesonnenen Eiferern, wenn der Same der Zwietracht, den sie in ihrer blinden Selbstsucht in der Kirche Christi ausstreuen, keimen und auch nur ein Körnlein des guten Weizens ersticken sollte!

Scheinen diese Schlußbemerkungen etwas zu herb und ernst, so wird sie der katholische Leser noch viel zu milde finden, wenn er erst das Buch selbst gelesen hat.

II. Aforismus.

Betreffend:

Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. Dargestellt von G. Hartenstein, ord. Prof. der Philosophie an der Universität Leipzig. Leipzig 1844. F. A. Brockhaus.

Auf den ethischen Reformplan, welcher in obgenannter Schrift entwickelt wird, hat man zwar in literarischen und selbst politischen Blättern aufmerksam gemacht; ich halte aber demungeachtet eine abermalige Besprechung desselben nicht für überflüssig.

Denn wenn auch Professor Hartenstein's ethische Ansichten nicht originell sind, so ist doch dieser neue Versuch, selbe geltend zu machen, wichtig für uns, weil er in unsern Tagen Anklang zu finden scheint, oder wenigstens die Schule, von der er ausgeht, mehr als je davon sprechen und schreiben macht.

Eben erst sind wir aus der langen Sackgasse zurückgekehrt, in welcher uns die absolute Filosofie (Hegel's) durch ihre Vorspiegelungen einige Zeit herumgeführt hat; darum ist es wohl nur mäßige Klugheit, wenn wir vorerst selbst genauer zusehen und erwägen: ob der neu vorgeschlagene Heilsweg der Ethik für uns gangbar sei und — wohin er uns wohl führen dürfte, ehe wir demselben auf irgend eine Empfehlung hin betreten. Erfahrung macht vorsichtig und Vorsicht schadet nie!

Da ich nun einige Bedenklichkeiten gegen diese vielseitig gepriesene Reform der Ethik habe, so halte ich mich verpflichtet, solche eben so unumwunden den Lesern zur weitern Prüfung vorzulegen, als ich dies in Beziehung auf Gioberti's Buch gethan habe. Die gute Sache kann durch mehrseitige Beleuchtung nur gewinnen; und, weil sie keine Parteisache ist, so fürchte ich auch nicht, Männer, welche ihr dienen, dadurch zu verletzen, daß ich meine Ansicht öffentlich ausspreche, die von der ihrigen vielleicht wesentlich abweicht*).

1. Die der herbartischen Schule eigenthümliche Auffassungsweise der ethischen Aufgabe kann ich als bekannt voraussetzen. Aus Prof. Hartenstein's letzter Schrift, die eine Lösung dieser Aufgabe versucht, will ich daher in Kürze nur jene Punkte herausheben, welche den Lesern zur Bildung eines Urtheils über die vorgeschlagene Reform genügen dürften.

Die Abhandlung zerfällt in vier Bücher. Das **I.** Buch bestimmt das Gebiet und die Aufgabe der Ethik. Das **II.** Buch entwickelt die ethischen Ideen. Das **III.** Buch handelt über die regulativen Prinzipe, über die Bedingungen und Grenzen der Darstellung der ethischen Ideen im menschlichen Leben. Das **IV.** Buch spricht von der Gliederung des ethischen Organismus im menschlichen Leben.

Bei Gelegenheit der Bestimmung des ethischen Gebietes und der ethischen Aufgabe im **I.** Buche gibt Prof. Hartenstein auch

*) Die Erfahrung hat mich freilich seitdem belehrt, daß auch solche Männer eine gute Dosis Eigenliebe besitzen, die um so empfindlicher wird, je mehr man sie schont.

eine kritische Uebersicht der bisherigen Auffassungsweisen derselben, und bezeichnet als gemeinschaftliche Quelle der Einseitigkeit dieser das Streben, alle sogenannten filosofischen Wissenschaften auf ein Prinzip zu stützen, aus einem abzuleiten. Dadurch werde ihren Gegenständen Gewalt angethan.

Die Begriffe, mit deren Bestimmung und Berichtigung es die Ethik zu thun hat, seien praktische; sie gehören also in eine ganz andere Klasse als jene, mit denen sich die Metafysik beschäftige.

In der Metafysik frage man: Was ist und geschieht da? Die Ethik habe sich zunächst um das, was wirklich ist und geschieht, gar nicht zu kümmern, nur um das, was geschehen soll. Sie habe es mit dem Willen zu thun, mit dem Urtheile über denselben, mit dem unbedingt Wohlgefallenden an ihm, mit seinen Verhältnissen, über welche unbedingte Billigung oder Verwerfung ausgesprochen wird.

Für diese Beurtheilung müsse sie die Prinzipe suchen, also die Musterbilder des unbedingt gefallenden Wollens, die Ideen. Die Prinzipe für diese Beurtheilung seien somit ganz andere als jene, nach welchen entschieden wird, ob etwas wirklich ist und geschieht, was da zu sein oder zu geschehen scheint.

Sind aber die ethischen Urtheile und darum auch ihre Prinzipe ganz anderer Art als jene der theoretischen Filosofie, so könne und solle die Ethik unabhängig von dieser ihre Aufgabe lösen, ihre Prinzipe gewinnen, ihre Sätze begründen.

Die Meinung, daß die Ethik die Resultate der theoretischen Filosofie zu ihrer Voraussetzung und Grundlage habe, sei nicht blos ein Verkennen der Eigenthümlichkeit der ethischen Begriffe, sondern auch das wichtigste Hinderniß für das Fortschreiten dieser Wissenschaft bis auf unsere Tage. Die theoretische Filosofie vermöge die Ethik nicht zu begründen; denn aus ihren Prinzipien könne ohne Inkonsequenz nur abgeleitet werden, was wirklich ist und geschieht, sein oder geschehen kann. Durch die vermeintliche Abhängigkeit der Ethik von der

theoretischen Filosofie sei jene in den turbulenten Prozeß, welchen diese in den letzten Dezennien durchmachte, ohne Noth verwickelt, — seien ihre Begriffe schwankend gemacht worden; indem sich mit jeder neuen spekulativen Hypothese die Bestimmung derselben ändern mußte. Solle die Ethik aus ihrem dermaligen beklagenswerthen Zustande sich erheben, so müsse sie auf rein praktische Begriffe ihre Untersuchungen beschränken, dadurch von der Metafysik sich emanzipiren, eine durchaus selbstständige Wissenschaft werden.

Dieser hier kurz angedeutete Plan der Reform der Ethik ist, wie gesagt, nicht neu, doch gewiß beachtenswerth. Denn die Geschwindigkeit, mit welcher in den letzten 50 Jahren ein spekulatives System das andere verdrängte, hat eine solche Unsicherheit auf theoretisch-filosofischem Gebiete und ein solches Mißtrauen gegen die Spekulation erzeugt, daß es höchst wünschenswerth sein muß, wo möglich die Beantwortung der praktischen Fragen von derselben unabhängig zu machen, eine weniger veränderliche Grundlage für die Ethik zu suchen.

Aber so passend und zuverläßig das vorgeschlagene Heilsmittel für das ethische Elend der Gegenwart auf den ersten Blick auch scheinen mag, so lassen sich doch gegen dessen Anwendbarkeit Bedenklichkeiten erheben, die reiflich erwogen werden sollten.

Diese Bedenklichkeiten bestehen, um es kurz zu sagen, der Hauptsache nach darin, ob die vorgeschlagene Emanzipation von der theoretischen Filosofie ohne wesentlichen Nachtheil für die Ethik selbst ausführbar sei? Die herbartische Schule bejaht diese Frage zwar und kann auf die bereits von ihr gemachten Versuche hinweisen; demungeachtet glaube ich an der Ausführbarkeit dieser Emanzipation zweifeln zu müssen. Ich will meine Zweifelsgründe so bündig als möglich vorlegen.

Der Gegenstand der Ethik, sagt die herbartische Schule, ist der Wille, und zwar das unbedingt Gefallende und Mißfallende an ihm. Da dies nur gewisse Verhältniße

des Willens sein können (weil der Wille an sich weder gut noch böse ist) so ist es die erste und wichtigste Aufgabe der filosofischen Ethik, diese Willensverhältnisse a priori auszumitteln.

Diese Willensverhältnisse sind dann die ethischen Prinzipe, und durch ihre Anordnung auf die empirisch gegebenen Lebensverhältnisse wird die Ethik praktische Filosofie, ethische Kunstlehre. Sie hat also vorerst ganz abzusehen, von dem, was wirklich ist und geschieht, und zu entwickeln, was geschehen soll.

Was nun zunächst diese letzte Behauptung betrifft, so meine ich: Wenn die Ethik vorerst von dem, was wirklich ist und geschieht, gar keine Kenntniß nimmt, so kann sie uns auch (weder a priori noch a posteriori) lehren, was sein oder geschehen soll*). —

Aus der Erkenntniß dessen, was gewesen und geschehen, was gegenwärtig ist und geschieht, pflegte man bisher die Schlüsse zu machen, nicht nur auf das, was sein und geschehen wird, — sondern auch auf das, was sein und geschehen soll; und dieses Verfahren ist ein so wohl begründetes, daß man wahrscheinlich auch künftig im Leben und in der Wissenschaft dabei bleiben wird.

Die Filosofie hat keinen Grund bei ihren apriorischen Entwicklungen eine Ausnahme von dieser Verfahrungsweise zu machen, und kann keine davon machen**).

Aus Nichts kann auch sie nichts entwickeln; darum setzt sie für ihre apriorischen Konstruktionen ein empirisch Gegebenes voraus. Von der richtigen, tiefen und vollständigen Auffassung dieses empirisch Gegebenen oder Wirklichen hängt es natürlich ab: ob jene Konstruktionen blos inhaltlose Formen, hohle Luftgebilde sein werden, welchen nichts in der Wirklichkeit entspricht, oder aber Projektionen dieser, welche ein Verständniß über sie vermitteln.

Die Forderung Herbart's und seiner Schule: die Ethik solle sich fortan um das Wirkliche nicht kümmern, ist also in dieser

*) Siehe 1. im Anhange.

**) Siehe 2. im Anhange.

Unbeschränktheit, in welcher sie gestellt wird, unerfüllbar. In der That haben auch sie, welche von der Ignorirung des Wirklichen das Heil der Ethik abhängig glauben, diese Forderung nicht gewissenhaft erfüllt, weil sie selbes nicht vermochten. Um die Entwicklung der ethischen Prinzipe auch nur beginnen zu können, sehen sie sich nämlich genöthigt, ein Wollen und ein unbedingtes Billigen oder Mißbilligen desselben, als unläugbare Thatsache, vorauszusetzen; also — die Erkenntniß von einem Wirklichen. Freilich soll diese Erkenntniß noch eine vorwissenschaftliche sein, — und nicht etwa das Resultat metafysischer oder psychologischer Untersuchungen. Allein — wenn schon die Ethik ihre aprioristische Entwicklung nicht beginnen kann, ohne Kenntniß von dem Wirklichen zu nehmen, so sollte man meinen: die größere Tiefe, die Wissenschaftlichkeit und Allseitigkeit dieser Erkenntniß des Wirklichen würden der Ethik in ihrer Arbeit nicht schaden, würden den Resultaten derselben nur um so mehr Zuverlässigkeit und Allgemeinheit geben.

Doch, die Ethik soll nun einmal von der theoretischen Filosofie emanzipirt werden, und darum begnügt sie sich lieber mit der nichtwissenschaftlichen Erkenntniß des Wirklichen, mit Wenigerem, als sie zur Grundlegung ihrer Konstruktionen bedarf.

Die Folgen dieses Eigensinns, dieses halben und oberflächlichen Blickes auf das Wirkliche lassen sich voraussehen, sie können keine andern sein als die oben augedeuteten: Leerheit und Unvollständigkeit der aprioristischen Gebilde.

Um von der theoretischen Filosofie emanzipirt zu werden, soll sich aber die Ethik noch eine andere, wo möglich noch schmerzlichere Beschränkung gefallen lassen, nämlich — die ihrer Aufgabe.

Was Aufgabe einer Wissenschaft sei, wurde bisher einerseits durch ihren Gegenstand, andrerseits durch die objektiven Bedürfnisse des Menschengeistes bestimmt. Vom Be-

lieben des einzelnen Denkers hängt es zwar ab, welche Fragen er sich über einen gewissen Gegenstand vorlegen und beantworten will; die Wissenschaft aber als solche hat ihre Forschung auf alle Beziehungen ihres Gegenstandes, welche für den Menschengeist von Interesse sind, auszudehnen.

Hat eine Wissenschaft über ihren Gegenstand sich alle Fragen zum Bewußtsein gebracht, welche der Menschengeist darüber zu stellen sich durch seine Wesenheit genöthiget finden kann, so sagt man, sie habe ihre Aufgabe vollständig erfaßt; — und dies wird für ein Zeichen gehalten, daß diese Wissenschaft eine hohe Stufe der Entwickelung erreicht habe, — sollte sie auch gegenwärtig noch nicht im Stande sein, die Antwort auf jene Fragen zu finden.

Theilt eine Wissenschaft ihre Aufgabe zur Erleichterung der Lösung, so entstehen untergeordnete und beigeordnete Wissenschaften, die aber deßwegen einander voraussetzen, als Glieder eines wissenschaftlichen Ganzen bedingen.

Wenden wir das Gesagte auf die filosofische Ethik an, so hängt auch die Bestimmung ihrer Aufgabe nicht ab von der Willkühr irgend eines Filosofirenden, sondern von ihrem Gegenstande, und von dem Wissensbedürfnisse des Menschengeistes.

Ihr Gegenstand ist, wie die herbartische Schule sagt, der Wille und das unbedingt Wohlgefällige an ihm. Damit nun die Ethik von der theoretischen Filosofie unabhängig werde, so soll sie sich auf die Ausmittlung der unbedingt gefallenden Willensverhältnisse, d. h. der Musterbilder für den Willen, der Ideen und deren Anordnung auf die empirisch gegebenen Lebensverhältnisse beschränken.

Daß diese geforderte Beschränkung der ethischen Aufgabe unzulässig sei, bedarf nach dem Obigen kaum einer Erläuterung.

Der Preis, um welchen die Ethik ihre Selbstständigkeit erkaufen soll, ist zu groß, sie darf und kann ihn nicht bezahlen.

Mit der Frage nämlich: Welches die unbedingt gefallenden Willensverhältnisse sind, und wie daher das Wollen beschaffen sein soll, sind bei weitem noch nicht alle Beziehungen

des ethischen Gegenstandes erschöpft, welche den Menschengeist interessiren.

Dieser sieht sich durch seine Wesenheit genöthigt, überall nach dem Warum, nach den Gründen und Zwecken zu fragen, jede Erscheinung als Glied einer Reihe aufzufassen, und in dieser nach dem ersten und letzten, nach dem Totalzusammenhange zu forschen. Ist dieses Aufsteigen zu den letzten Gründen und Zwecken, dieses Streben, jede Erscheinung in ihrem Zusammenhange mit dem Ganzen zu erfassen, das Charakteristische des filosofischen Forschens: so würde die Ethik, wenn sie die Untersuchung über diese Beziehungen ihres Gegenstandes gänzlich ignorirte, oder, als für sie gleichgiltig, bei Seite legte, offenbar den Charakter des filosofischen Wissens aufgeben, aufhören, ein Glied der filosofischen Wissenschaft zu sein. Verweist sie aber hinsichtlich jener Beziehungen ihres Gegenstandes und deren Erforschung auf eine andere, ihr beigeordnete Disziplin, so bekennt sie sich als einen bloßen Abschnitt jenes Theiles der Filosofie, dessen Gegenstand der Wille ist, d. h. jener Wissenschaft, die man gewöhnlich praktische Filosofie oder filosofische Ethik nennt.

In diese Alternative würde die Ethik durch die geforderte Beschränkung ihrer Aufgabe gedrängt. —

Soll mithin die Ethik nicht zur hohlen Formenlehre werden, so darf ihre Aufgabe nicht in der von der herbartischen Schule geforderten Weise beschränkt werden. Oder (weil jene Ignorirung des Wirklichen und diese Beschränkung der ethischen Aufgabe nur um ihrer Emanzipation von der theoretischen Filosofie willen gefordert wird), die filosofische Ethik kann und darf nicht von der theoretischen Filosofie unabhängig gemacht werden.

Nach Vorlegung meiner apriorischen Zweifelsgründe gegen die Ausführbarkeit der besprochenen ethischen Reform, werden die Leser einen aposteriorischen Beweis für die Richtigkeit meiner Voraussagungen verlangen.

Da wir in Prof. Hartenstein's Schrift eine nach diesem

Plane aufgebaute Ethik vorliegen haben, so läßt sich die Wahrheit oder Falschheit dieser Voraussagungen leicht erheben. Und zwar kann dies um so leichter geschehen, da wir dazu nur das zweite Buch näher in's Auge zu fassen haben, und selbst in diesem nur die apriorische Entwicklung und Bestimmung der sogenannten ursprünglichen Ideen oder ethischen Prinzipe. Alles Folgende nämlich beruht, wie es sich von selbst versteht, auf diesen Ideen, wird durch deren Erweiterung und Anwendung gewonnen, kann daher auf das aus diesen geschöpfte Urtheil keinen wesentlichen Einfluß haben.

„Diese ursprünglichen Ideen sind: die der innern Freiheit, des Wohlwollens, des Rechtes und der Billigkeit.

Der Wille nämlich ist Gegenstand der Ethik und Thatsache ist es, daß es einen guten und bösen Willen gibt. Die Ethik hat zu lehren, welcher Wille gut oder böse sei. Da nun der Wille an sich weder gut noch böse heißen kann, so muß das unbedingte Wohlgefallen oder Mißfallen, welches wir über den Willen aussprechen, seine Verhältnisse treffen. Solche Verhältnisse aber kann es nur vier geben, aus welchen dann jene Ideen entspringen."

Das Nächste dieser möglichen Verhältnisse ist das des Willens zum Wissen des wollenden Subjektes*). Nur wenn das Subjekt von seinem Willen auch weiß, kann es gut oder böse heißen. Weiß aber das Subjekt von seinem Wollen, so beurtheilt es dasselbe auch, und findet es entweder mit seinem Wissen, seiner Ueberzeugung einstimmig oder nicht. Das erstere Wollen gefällt, das letztere mißfällt unbedingt.

Im ersten Falle erscheint das Wollen als aus dem Wissen des Subjektes hervorgegangen, also unabhängig von jedem fremdem Motiv, somit als frei; im letztern Falle als unfrei. Diese innere Freiheit ist es also, die am Willen unbedingt gefällt. Sie ist daher auch die erste ethische Idee, das erste Musterbild für das Handeln; aber auch das einzige, welches sich aus der

---

*) Siehe Hartenstein's Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften S. 165 ff.

Beziehung des Wollens eines Vernunftwesens auf sich selbst gewinnen läßt.

Diese Idee weist jedoch auf andere noch zu gewinnende hin, denn sie erregt die Frage nach dem Inhalte jenes Wissens, jener Ueberzeugung, also nach dem Musterbilde, nach welchem das Subjekt sein Wollen einrichtet und beurtheilt. Um diesen Inhalt zu gewinnen, muß man die möglichen Verhältnisse mehrerer Willensakte, die nicht die desselben Vernunftwesens sind, ins Auge fassen*).

So viel von der apriorischen Entwicklung der ersten ethischen Idee; — ich will meine Glossen darüber unmittelbar anfügen. Nur jenes Wollen kann gut heißen, welches frei ist; frei aber ist ein Wollen, wenn es dem Wissen des wollenden Subjektes entspricht, in diesem sein Motiv hat.

Nach diesem Sprachgebrauche gibt es also ein freies und ein unfreies Wollen. Mag sein, nur möchte diese Idee der innern Freiheit des Willens zu unbestimmt sein; denn aus dieser Freiheit könnte man folgern, daß nur der gute Wille frei sei, der böse aber unfrei, weil nur der gute Wille der Ueberzeugung des wollenden Subjektes entspricht, und darum frei heißt und gut ist. Eine Folge hiervon aber wäre, daß es in Wahrheit kein böses Wollen im gewöhnlichen Sinne gäbe, welches dem Subjekte eben so unmittelbar imputirt werden darf, wie das gute, denn der böse Wille ist ja nicht frei.

Jedenfalls leuchtet so viel ein, daß diese innere Freiheit nicht jene sein könne, welche man gewöhnlich im wollenden Subjekte als conditio sine qua non des guten wie des bösen Willens voraussetzen zu müssen glaubt**).

Schiene es nicht zu anmaßend, einen Rath zu geben, so würde ich rathen, das, was hier Idee der innern Freiheit heißt, Idee des Selbstbewußtseins zu nennen. Denn allerdings, wenn ein Thun oder Lassen gut heißen soll, so muß das Subjekt desselben seinem Wissen entsprechen, aus diesem entstehen, d. h. es

*) Siehe Seite 184.

**) Siehe im Anhang 3.

muß selbstbewußte Thätigkeit sein. Aber auch das Böse muß selbstbewußte Thätigkeit sein.

Doch wenden wir uns zu den andern Bestimmungen des guten Wollens, die hier gegeben werden! Daß es eine selbstbewußte oder, wie es hier heißt, eine freie Thätigkeit sein müsse, ist nur eine formelle Bestimmung, die auch dem bösen Wollen zukommen muß. Der gute Wille muß dem Wissen, der Ueberzeugung des Wollenden (Subjektes) gemäß sein, in dieser sein Motiv haben; — dem Subjekte muß ein Musterbild für sein Wollen vorschweben, nach welchem es selbes einrichtet und selbst beurtheilet. —

Hier entsteht, wie Prof. Hartenstein selbst sagt*), nothwendig die Frage: Welches ist dieses Musterbild, oder der Inhalt jenes Wissens, jener Ueberzeugung, der durch das Wollen realisirt werden soll? Ich möchte noch hinzufügen: Und wie, wodurch wird dieses Musterbild zum Motiv des Willens?

Die Idee der innern Freiheit ist also nach Prof. Hartenstein's eigenem Ausspruche inhaltlos und weist auf andere Ideen hin, durch welche sie erst einen Inhalt bekommen wird**).

Woher wird man aber diesen Inhalt gewinnen? Prof. Hartenstein versichert: Nur aus der Beziehung des Wollens zweier Subjekte auf einander; nicht mehr aus der Beziehung des Willens auf sein Subjekt; denn diese Beziehung ist durch die Idee der innern Freiheit erschöpft. Also — der Wille des Vernunftwesens ist an sich ohne Inhalt; einen Inhalt erhält er erst durch seine Beziehung auf den Willen eines zweiten Vernunftwesens!

Ob ein Wille, der an sich keinen Inhalt, kein Ziel, keine Tendenz hat, oder mit andern Worten, der nichts will, ein wirklicher Wille, der Wille eines wirklichen Wesens sein könne, — das bezweifle ich; — mir scheint ein solcher Wille blos ein hohes Abstraktum zu sein.

*) Siehe 169 und 170 in Prof. Hartenstein's Grundbegriffen d. eth. Wiss.
**) Ebendaselbst.

Die emanzipirte Ethik behauptet freilich, daß sie das auch gar nicht kümmere, ob es einen solchen Willen wirklich gebe oder nicht. Nur fürchte ich, daß wenn sie von diesem leeren Begriffe des Wollens bei ihren apriorischen Konstruktionen ausgeht, auch diese leer bleiben werden.

Wie nämlich ein solcher Wille, der an sich nichts will, mit einem zweiten solchen Willen überhaupt zusammenstoßen, in irgend eine Beziehung kommen, wie er ferner dadurch einen Inhalt erhalten könne, daß er um einen zweiten Willen, welcher auch nichts will, weiß, und auf diesen sich bezieht; — das, ich gestehe es, übersteigt meiner Einbildungskraft.

Inzwischen wollen wir unser Urtheil noch zurückhalten; denn was dem Einen unmöglich scheint, ist oft für den Andern eine leichte Arbeit. Nur so viel müssen wir festhalten: dieser Inhalt, dieses Musterbild des Willens, das dem wollenden Subjekte vorschwebt, muß uns vollkommen bestimmt aufgewiesen werden, weil dieses Musterbild es ist, welches dem Willen den Stempel der unbedingten Wohlgefälligkeit aufdrückt, wenn es ihn zu seiner Realisirung bewegt. Dieses Musterbild (nach welchem der Wollende selbst sein Wollen beurtheilt, und welches als Motiv früher im Subjekte vorhanden gedacht werden muß als das Wollen selbst, welches es erst erregen soll) verdiente in Wahrheit die erste ursprüngliche ethische Idee genannt zu werden. Die wichtigste, über alle ferneren ethischen Sätze entscheidende ist sie unläugbar, denn ohne diese Idee wäre die Freiheit eine leere Form, in der sich sowohl gutes als böses Wesen finden kann. Bisher ist sie nicht aufgewiesen worden; aber aufgewiesen muß sie werden, wenn nicht die Ethik ihr Versprechen unerfüllt lassen soll. Sehen wir darum auf die folgenden Ideen, in denen uns dieser Inhalt versprochen wird!

2. Die zweite Idee ist die des Wohlwollens. Sie wird in Kürze also gewonnen:

Man denke sich einen fremden Willen als begehrend ein Wohl, als sich sträubend gegen ein Uebel, — den eignen Willen nun auf diesen fremden beziehen heißt: ihm wohl oder übel

wollen. „Wohlwollen (d. h. Wollen, daß ein fremder Wille ein Wohl begehre, gegen ein Uebel sich sträube) gefällt, Uebelwollen mißfällt unbedingt, ohne daß man um die Genesis desselben fragt."

Was den letzten Theil dieser Behauptung betrifft, so zweifle ich, daß das Wohlgefallen am Wohlwollen, das Mißfallen am Uebelwollen jedesmal ein ethisches Urtheil sein müsse. Denn ist zwar der gute Wille nie ein übelwollender (im obigen Sinne) sondern immer nur ein wohlwollender, so folgt doch daraus noch nicht, daß jeder wohlwollende Wille ein guter in ethischer Bedeutung sein müsse; um so weniger, da es bekanntlich mehre Arten des Wohles und Uebels und daher auch des an sich Wohlgefallenden und Mißfallenden gibt. — Doch lassen wir die Erörterung dieses Punktes fallen, um nicht zu weitläufig zu werden, und sehen wir, ob der bisher vermißte Inhalt des guten Willens gefunden ist!

Prof. Hartenstein behauptet durch die Idee des Wohlwollens habe die Idee der innern Freiheit, der früher inhaltlose Wille, einen Inhalt empfangen; der eigene freie Wille ist jetzt auf die Erzeugung eines fremden Willens gerichtet.

Allein, wenn der eigene Wille einen fremden Willen erzeugen soll, so kann dies kein inhaltloser sein, keiner, der nichts Bestimmtes will, sondern nur ein Wille von bestimmtem Inhalt, Zweck, Tendenz.

Auch wird ja nach Prof. Hartenstein der eigene Wille nicht schon dadurch unbedingt wohlgefällig, daß er überhaupt einen fremden Willen erzeugt, sondern erst der Inhalt, die Tendenz des erzeugten Willens, auf das fremde Wohl- oder Uebelsein gehend, macht den erzeugenden Willen wohlgefällig oder mißfällig. Die Idee des Wohlseins oder Uebelseins wird somit in dem wohlwollenden Subjekte vorausgesetzt, wenn es einen fremden Willen erregen soll, der die Realisirung des Einen, die Abwehr des Andern unternimmt.

Denn, besäße das wohlwollende Subjekt diese Idee des fremden Wohl- und Uebelseins nicht, so wäre sein Einfluß auf die Er-

zeugung des fremden Wollens ein blinder, somit auch ein unfreier, und darum kein Gegenstand des ethischen Wohlgefallens mehr.

Diese Idee des fremden Wohlseins ist das Motiv des wohlwollenden Subjektes, ist in Wahrheit das ihm vorschwebende Musterbild, welches es mittelbar zu verwirklichen strebt durch ein zweites Subjekt.

Welches sind aber die Merkmale dieses Musterbildes, die Bestimmungen desselben? Wohlsein und Uebelsein sind allgemeine Ausdrücke für gewisse Zustände eines Seienden. Da es sich hier um das Wohl- oder Uebelsein eines Seienden bestimmter Art, eines Vernunftwesens handelt, so fragt es sich, worin dieser Zustand des Wohl- oder Uebelseins eines solchen besteht; denn jenem Subjekte, welches denselben selbst bewußt und frei erzeugen soll, (wenn auch mittelst eines fremden Willens und in einem fremden Vernunftwesen) muß das ganz konkrete, durchaus bestimmte Bild dieser Zustände vorschweben; sonst wüßte es ja gar nicht, was es verwirklichen will. Auf diese Frage aber erhalten wir hier keine Antwort; an die nähere Bestimmung dieser Zustände wird gar nicht gedacht.

Weil nun zur Idee des Wohlwollens die durchaus bestimmte Idee des Wohlseins eines Vernunftwesens im wohlwollenden Subjekte vorausgesetzt werden muß, als Zielpunkt seines Willens, so bleibt die Idee des Wohlwollens leer, inhaltlos, blos formell. Und was uns versprochen worden, was wir hier erwartet haben, fehlt noch immer; wir wissen auch jetzt noch nicht, welches eigentlich der Inhalt des guten, freien, wohlwollenden Willens ist, das letzte Motiv desselben, sein innerstes Lebensprinzip, das unverhüllte Musterbild desselben, also die wahrhaft ursprüngliche ethische Idee.

Prof. Hartenstein hat also sein Versprechen bis jetzt noch nicht gehalten, dem guten Willen fehlt noch immer der Inhalt, die Beziehung auf einen zweiten Willen hat ihm noch nicht dazu verholfen.

Bemerkenswerth scheint mir noch dies. Prof. Hartenstein behauptete: aus der Beziehung des Willens auf sein Subjekt lasse sich kein anderes der ethischen Beurtheilung unterliegendes Willensverhältniß ableiten, als das der Einstimmigkeit und Nichteinstimmigkeit des Willens mit dem Wissen des Subjektes. Hier aber bringt er selbst noch ein zweites solches Verhältniß zu Tage, welches ein ethisches Urtheil begründet, nämlich: das Verhältniß des Willens zum Wohl- oder Uebelsein des Subjektes.

Kann nämlich ein fremdes Vernunftwesen das Eine oder Andere wollen, so kann ich es auch; und — ist es unbedingt zu billigen, wenn ich will, daß ein fremdes Subjekt nach Wohlsein strebe, gegen ein Uebel sich wehre, so muß solches Streben oder Wehren auch bei mir gebilligt werden.

Fremdes Wohlsein zu wollen ist gut, aber auch das Wollen des eigenen; — nur muß man freilich wissen und wollen, was in Wahrheit fremdes oder eigenes Wohl ist, sonst könnte jenes wie dieses Wollen leicht schädlich, wo nicht gar schändlich werden.

Diese Beziehung des Willens auf das wahre Wohlsein oder Uebelsein des Subjektes fehlt hier und mit ihr der lebendige reale Inhalt jener Willensformen, die als ethische Ideen bezeichnet werden. — Es ist auch nicht schwer zu errathen, warum gerade diese Beziehung umgangen worden. Die Erhebung der Idee des Wohlseins eines Vernunftwesens hätte zur Postulirung oder Ausmittlung der Idee des Seienden überhaupt, des Vernünftigen insbesondere genöthigt, und so die Ethik zum Bekenntnisse ihrer Abhängigkeit von der Metafysik gebracht, oder sie selbst in eine Reihe metafysischer Untersuchungen über das Wirkliche verwickelt; beides aber, das haben wir ja gehört, soll um jeden Preis vermieden werden.

4. Unsere Hoffnung auf den versprochenen Inhalt des guten Willens muß zwar durch die gerade erfahrene Täuschung um ein Beträchtliches gesunken sein; sehen wir uns aber doch noch

um, was in der dritten Idee geboten wird! Es ist dies die Idee des Rechtes.

„In der Idee des Wohlwollens hat sich ein Wille unmittelbar auf einen zweiten bezogen, weil diesen erzeugend. Zwei Willen können aber auch mittelbar in einer Beziehung stehen, d. h. durch einen gemeinschaftlichen Gegenstand. Ist dieser so beschaffen, daß er nicht beiden Willen gleichmäßig dienen kann, so entsteht das Verhältniß des Streites, d. h. ein Wille hindert den andern.

Der Streit aber mißfällt; daher kommt es zwischen diesen beiden Willen zu einer Auseinandersetzung, zu gegenseitigen Zugeständnissen, zur Feststellung einer Norm für beide Willen — um den Streit zu vermeiden.

Diese Norm ist das objektive Recht. Das Recht wird also durch den Willen begründet; — daher ist alles Recht ursprünglich persönlich, d. h. es gilt bestimmten Personen.

Alles wirkliche Recht ist daher positiv, d. h. durch gegenseitige Einwilligung entstanden; es kann daher durch einseitige Willkür nicht aufgehoben werden.

Unvollkommene Willenserklärungen begründen darum nur unvollkommene Rechte, — und es sind Verträge, d. h. ausdrückliche Willenserklärungen als Ergänzungen nöthig. — Die Heiligkeit der Verträge beruht auf dem Mißfallen am Streite, der durch den Bruch wieder entstehen und jetzt den Brechenden allein treffen würde. — Die Erzwingbarkeit der Vertragserfüllung entspringt aus dem Bedürfniß, die vorhandenen Rechts-Verhältnisse zu erhalten."

Ueber diese Entwicklung und Bestimmung der Idee des Rechtes, über diese Grundlegung der filosofischen Rechtslehre dürfte mancher Leser bedenklich den Kopf schütteln, — und wer kann es ihm verargen, wenn er das alte Vorurtheil von ursprünglichen, angebornen Rechten, die auf keinem Vertrag beruhen, durch keine Einwilligung des Rechtssubjektes verloren gehen können wenn er dieses alte Vorurtheil nicht alsbald von sich wirft, kaum an die Möglichkeit, daß es Vorurtheil sei, glauben will.

Aber — mögen jene langsamen Köpfe mit Recht oder Unrecht sich schütteln, uns interessirt nur: ob endlich hier der vielbesprochene Inhalt zu Tage kommt, oder, ob auch die Rechtsidee hohl geblieben ist.

Es werden hier zwei Willen angenommen, die sich auf denselben Gegenstand beziehen; — also zwei Willen, welche, jeder an sich, schon einen bestimmten Inhalt haben, und durch diesen in Kollision kommen, weil sie zur Realisirung dieses Inhaltes denselben Gegenstand benützen wollen, der doch nicht zugleich oder wenigstens nicht in gleicher Weise von beiden benützt werden kann.

Die unvermeidliche Frage ist also auch hier wieder: Welches ist dieser Inhalt? Ihn müssen wir kennen, weil von ihm hier Alles abhängt. Er ist es ja, der die beiden Willen bewegt, denselben Gegenstand zu begehren; — er also ist die wahre Veranlassung des Streites. Er ist es auch, der die beiden sich vertragenden Willen leitet, wie weit sie sich Zugeständnisse machen, wie weit einander beschränken können. Er ist also in Wahrheit die Norm, nach welcher die beiden Willen das bestimmen, was hier objektives Recht heißt, nach welcher sie sich abgrenzen.

Doch wir fragen auch hier vergebens nach diesem Inhalte; — und ohne ihn sind und bleiben alle angeführten Bestimmungen des Rechts blos formelle; die Idee des Rechtes selbst wird damit nicht gegeben.

Ja ich meine, hätte sich die Ethik um diesen Inhalt der beiden kollidirenden Willen etwas mehr bekümmert, so wäre sie zu ganz andern Resultaten gekommen.

Hat nämlich jeder der kollidirenden Willen schon vor der Kollision einen Inhalt, einen Zweck, eine Tendenz gehabt, für welche sie den Gegenstand des Streites bedürfen, so fragt es sich: wie ist jeder Wille zu diesem Inhalte gekommen, auf zufällige oder nothwendige Weise? Diese Beziehung zwischen dem Willen und seinem Inhalte ist entscheidend für die ganze Rechtslehre. Denn, wäre zwischen dem Willen und seinem Inhalte ein objektiver Zusammenhang, d. h. wäre

das wollende Subjekt durch seine eigene wesentliche Beschaffenheit zu diesem Inhalte seines Willens gelangt, wäre es durch seine eigene Wesenheit zur Realisirung dieses Inhaltes angeregt; dann wäre die Möglichmachung dieser durch ungestörte Benützung des streitigen Gegenstandes bedingten Setzung eine Existenzfrage für das wollende Subjekt, es könnte und dürfte auf diesen Gegenstand nicht Verzicht leisten zu Gunsten eines Andern.

Es hinge dann auch die Feststellung der Grenzen für die beiden Willen nicht von ihrer Willkür ab, sondern von Etwas, das über ihnen beiden steht, von jenem Inhalte; dieser diktirte somit den Vertrag, bestimmte das Recht, wäre das Maßgebende für beide Willen.

Wäre es so, — dann wäre das Reden von angebornen, ursprünglichen Rechten doch nicht so ganz sinn- und grundlos; es gäbe noch ein anderes Recht als das von der Willkür abhängige.

Welches ist nun aber diese Idee, die als Willensinhalt, als Beweggrund gebilliget wird, selbst wenn sie zum Streite führt? —

Also wieder die alte Frage, — die bisher in dieser Ethik keine Antwort fand. Und wir können es jetzt mit voller Sicherheit sagen: Sie wird auch keine Antwort finden. —

Umsonst würden wir sie bei der 4. ursprünglichen Idee, der Billigkeit, suchen, da diese sich auf die Vergeltung, Ausgleichung der Wohl- oder Wehethat bezieht, also ihren Inhalt selbst an der Idee des Wohl- und Uebelwollens hat, und darum inhaltslos bleiben muß, — weil diese (wie wir gezeigt zu haben glauben) nur eine leere Form gewesen. — Umsonst würden wir nach diesem Inhalte forschen bei den gesellschaftlichen Ideen, weil diese nur Erweiterung der ursprünglichen sind. Noch weniger dürfen wir selben bei der spätern Anwendung dieser Ideen auf die empirisch gegebenen Lebensverhältnisse des Menschen erwarten, da es sich ja um den wesentlichen, nothwendigen, also a priori aufzuweisenden Inhalt jedes guten und rechtlichen Willens fragt*).

*) Siehe 4. im Anhange.

5. Ob nun meine Voraussagung: *daß die emanzipirte Ethik inhaltlos bleiben, eine hohle Formenlehre werden müsse,* durch die obige Beleuchtung der ursprünglichen ethischen Ideen in Prof. Hartenstein's Schrift gerechtfertigt sei, haben die Leser zu entscheiden. Ich sagte aber auch, daß die von solcher Ethik aufstellbaren Normen, Gesetze, Regeln für den Willen *grundlos* sein werden. Die Nachweisung, daß es sich in der That mit der vorliegenden Ethik auch so verhalte, ist nach dem Vorausgegangenen fast überflüssig.

Es gibt ein *Sollen,* es gibt *Imperative, Gesetze* für den Willen, und zwar *kategorische.* *Der Grund* dieser unbedingten Forderungen ist *das unbedingte Wohlgefallen* an gewissen Willensverhältnissen.

Mir gefällt ein Wille, der dieses will, mir mißfällt ein Wille, der jenes nicht will; *darum* soll ich jenes wollen, dieses nicht wollen, damit ich an meinem eigenen Willen Wohlgefallen haben kann, nicht genöthigt bin, mein eigenes Wollen zu mißbilligen? — Frage ich aber weiter: *Warum gefällt mir dieser, warum mißfällt mir jener Wille?* — *so finde ich in der vorliegenden Ethik keine andere Antwort als: Es ist nun einmal so,* ich bin also beschaffen, daß mir das Eine gefällt, das Andere mißfällt. Hiemit ist zwar angedeutet, daß dieses Gefallen oder Mißfallen, daß die Imperative in meiner Wesenheit ihren Grund haben; aber da ich wieder fragen muß: *Welcher Zusammenhang besteht zwischen jener Wesenheit und dieser Beschaffenheit:* daß mir dieses gefällt oder mißfällt? — so kann diese Beschaffenheit nicht selbst der letzte Grund von sich sein, ja die Wesenheit selber könnte nicht einmal als der letzte Grund angesehen werden, wenn sie als eine bedingte angesehen werden müßte. Dieser letzte Grund der kategorischen Imperative muß von der Ethik, wenn sie eine filosofische ist, aufgewiesen werden. Thut sie es nicht, so sind ihre Imperative *in so weit grundlos,* als sie des *letzten Grundes* ermangeln.

Zu verkennen ist übrigens nicht, daß diese Auffassungsweise

des kategorischen Imperativs der Wahrheit näher steht, als jene Kant's, der den Willen des Menschen als Gesetzgeber bezeichnet. Nicht im Willen des Menschen als Gesetzgeber, sondern in der Wesenheit des Vernünftigen ist dieser Imperativ begründet, und darum verbindet er den Willen unbedingt.

Aber doch ist diese Auffassungsweise noch unvollständig, einseitig; bildet mit der im ersten Aforism angeführten Gioberti's einen Gegensatz. Ueber beiden steht die Wahrheit. Letzterer meinte nämlich, der kategorische Imperativ habe an sich keine Auktorität, erhalte sie nur von Außen, sei daher schlechthin positiv.

Prof. Hartenstein erklärt in vollem Ernste und ethischem Eifer das Christenthum als die Quelle dieser Ansicht vom kategorischen Imperativ. Er behauptet: „das Christenthum habe dadurch, daß es den Willen Gottes an die Spitze der Ethik stellte, alle Imperative in positive Gebote verwandelt, denen es an eigner Würde fehlt, und die nun nur um des Lohnes und der Strafe willen erfüllet werden könnten. Dadurch habe die christliche Kirche eigentlich alle ethische Forschung für ihre Glieder überflüssig gemacht; und nur dem unverwüstlichen Bedürfniß des Geistes, über seine wesentlichen Interessen sich selbst zu orientiren, verdanke die Kirche den Kampf um die Wahrheit und die Reinigung ihres Bodens, durch welche es der Wissenschaft möglich war, auf ihm sich wieder anzubauen.“

Obwohl sich Prof. Hartenstein zur Bestättigung seiner Behauptung auf Gioberti berufen könnte, wenn er dessen Buch gelesen hätte; so versichere ich ihn doch: er thut damit dem Christenthume ein schweres Unrecht.

Die christliche Kirche unterscheidet bekanntlich recht wohl zwischen einem Gesetz, das Gott auch den Heiden mittelst ursprünglicher Offenbarung in die Seele geschrieben, und einem andern, das er durch die historische (sekundäre) Offenbarung in der Person des Gottmenschen uns mitgetheilt hat. Wenn jenes in die Seele geschrieben ist, so kann die Seele auf dem Wege des Selbstbewußtwerdens es auch finden, und — muß sich zunächst durch ihre eigene Wesenheit dazu verbunden finden. Wenn

die christliche Kirche lehrt, und wenn die Seele sich dessen bewußt wird: daß der Schreiber dieses Gesetzes Gott ist, so erscheint dieses Gesetz jetzt absolut begründet; aber der frühere Verbindlichkeitsgrund desselben ist darum nicht aufgehoben, das Gesetz ist darum nicht in ein blos positives, nur durch Lohn und Strafe verbindendes verwandelt.

Das Gesetz geht jetzt nicht minder als vorher zunächst von der eigenen Wesenheit des Menschen aus, weil dieser sich als ein kreatürliches Wesen erkannt hat, und darum jenes Gesetz als den Willen seines Kreators. Würde dieses Wissen oder Glauben, daß Gott als Schöpfer der vernünftigen Wesen auch der Gesetzgeber des von der Wesenheit derselben ausgehenden Imperatives ist, die Würde dieses Imperatives, die innere Verbindlichkeit desselben aufheben; so müßte man ja das religiöse Bewußtsein ganz verdunkeln, um die Würde des kategorischen Imperatives in ihrer Reinheit zu erhalten. — Mit andern Worten: wäre es so, wie Prof. Hartenstein meint, so könnte weder der Christ, noch irgend einer, der sich für ein Geschöpf eines persönliches Gottes hält, wahrhaft moralisch handeln, sie könnten mit dieser Ueberzeugung bloße Lohndiener sein, und nur wer sich selbst für Gott hält, oder doch an keinen solchen glaubt, wäre der reinen Moralität fähig. Nur die Moralität des Atheisten wäre rein, die desjenigen, der an einen Gott glaubt, könnte nur Lohndienerei sein.

Bekanntlich ist diese Behauptung nicht neu, sondern gehört schon der vorkantischen Zeit an, aber nur wenn sie wahr ist, hat Prof. Hartenstein mit seiner Beschuldigung gegen das Christenthum Recht.

Ist sie aber nicht wahr, ist auch der, welcher an einen Gott glaubt, noch eines wahrhaft moralischen Wollens fähig, und vernichtet die Ueberzeugung, daß das Gewissengesetz Wille Gottes in Bezug auf sein Geschöpf sei, die innere moralische Verbindlichkeit zu diesem Gesetz nicht, sondern läßt dieselbe nur in ihrer ganzen Tiefe und Größe anschauen; dann hat Prof. Hartenstein mit seiner Entschuldigung ein schweres Unrecht an dem Christenthume verübt. Er hat nämlich den Mangel an Gründlichkeit

seiner Auffassungsweise des kategorischen Imperativs sich und seiner Schule zum Verdienste, die tiefere und volle Einsicht, welche das Christenthum in den letzten Grund des Sittengesetzes gibt, diesem zur Schuld angerechnet. Wahrlich man könnte lachen bis zu Thränen, wenn heut zu Tage solche Beschuldigungen der christlichen Kirche nur nicht aus der Feder von Männern flößen, welche die Würde und den Werth der Wissenschaften öffentlich vertreten. Diese wenigstens sollten wissen, daß Undank der Welt Lohn sei, und daß die ernste Filosofie, wenn auch Weltweisheit genannt, doch kein ordinäres Weltkind sein dürfe, wenn sie auch noch kein extraordinäres Sonntagskind sein könne.

6. Ich könnte hier meinen zweiten Aforism schließen, der bereits für einen solchen lang genug ist. Doch einige allgemeine Schlußbemerkungen kann ich auch hier nicht unterdrücken, obwohl mir die Verkünder der neuen Ethik und deren Anhänger kaum dafür danken werden, wenn ich mich bemühe, die Hoffnungen, welche sie erregen oder hegen, etwas zu beschränken. Auf Dank darf man aber in solchen Fällen nie rechnen.

Die herbartische Schule will eine filosofische Ethik bauen ohne alle Rücksicht auf die Resultate der theoretischen Filosofie. Was eine solche Ethik leisten könne und geleistet habe, haben wir gesehen. Merkwürdig ist es jedoch, daß diese von der theoretischen Filosofie unabhängig konstruirte Ethik ganz so ausgefallen ist, als wäre die herbartische Metafysik ihre Grundlage gewesen.

Mag die Quelle dieser Harmonie welche immer sein, so viel ist gewiß: sollte diese Schule den Gedanken der Emanzipation als einen unausführbaren einst aufgeben, und ihre Metafysik (den modernen Monadismus) zur Grundlage ihrer ethischen Forschungen machen; sie würde keine dem Wesentlichen nach andere Ethik zu Tage bringen, als sie bereits geliefert hat.

Ein Stimmführer der herbartischen Schule hat neulich der Wissenschaft unserer Tage die Alternative gestellt: entweder

zu beharren im Monismus der hegel'schen Filosofie, oder in die Arme des modernen Monadismus zu flüchten, einen dritten Weg gebe es für uns nicht. — Und ein anderer Verehrer der herbartischen Filosofie versichert uns in dem Beiblatte der Augsburger allgemeinen Zeitung, daß sie (die herbartische Filosofie) uns endlich vom Pantheismus und Anthropotheismus Hegel's befreien werde. Allerdings, mit Hegel's Monismus ist es nichts, seine Wege können wir nicht länger mehr wandeln, man hat auch bereits angefangen, sie zu verlassen. Aber ich sehe nicht ein, wie eine befriedigende Lösung der Lebensfragen auf dem neu empfohlenen Wege gefunden werden könne.

Es ist wahr, der hegel'sche Monismus ist Pantheismus und führt konsequenter Weise zum Anthropotheismus, wie wir dies in der jung-hegel'schen Schule vor Augen haben; beides jedoch verträgt sich mit dem Inhalte unseres Selbstbewußtseins nicht. — Aber der moderne Monadismus führt zum Polytheismus; und Anthropotheismus ist für ihn ein nicht minder bezeichnendes Wort als für den Monismus. Die Monas ist absolute Position; so viele Monaden also, so viele absolute Reale, so viele Götter, und zwar noch bessere als die Menschengeister des Monismus. Denn diese sind nur bald wieder verschwindende Repräsentanten des einen absoluten Geistes, der ohne jene nicht war, nicht ist, nicht sein wird; während der Menschengeist des Monadismus mit vollem Rechte von sich sagen kann: Ich bin der ich bin, der von Ewigkeit her durch sich selbst war, und in alle Ewigkeit auch sein wird.

Es ist wahr, der Monism Hegel's fordert eine gänzliche Verzichtleistung auf alle persönliche Würde, auf alles persönliche Recht; nur das Allgemeine, der Begriff, ist das wahrhaft Seiende, Vernünftige, Gültige; das Streben des Einzelwesens, sich als Selbstständiges geltend zu machen, ist unvernünftig, böse.

Wer von uns möchte in einer Gemeinde, in einer Gesellschaft leben, in welcher der Einzelne gegenüber der Gesammtheit

und deren Vertreter als rechtlos, als bloßes Mittel angesehen wird, welches geopfert werden darf und soll, sobald es jenen nützlich dünkt?

Wir Christen, die nun einmal zum Bewußtsein der geistigen Würde der Menschen gekommen sind, die das Gesetz des Geistes vernommen haben, wir können uns nicht mehr beugen unter den Despotismus des alten Heidenthums, unter das eherne Gesetz der Natur, welcher ihre Individuen nichts sind, als vorübergehende Repräsentanten ihrer Gattung, die darum auch keinen eigenen Zweck haben, keinen andern höhern, als sich fortzupflanzen, die Gattung zu erhalten.

Aber wenn uns der heidnische Staat und die desperate Resignation des Buddhismus nicht zusagen, wird uns die Lehre des modernen Monadismus besser gefallen, die uns sagt: gut ist etwas nur darum, weil es uns gefällt, und recht ist das, was wir als solches im Einverständnisse mit einem oder mehrern Andern anerkennen? Ich meine, es würden sich die meisten Leser weigern, in einer Gesellschaft zu leben, deren jedes Glied sich als einen absoluten Legislator betrachtet, welcher nur der Stimmen-Mehrzahl, der größern Macht sich unterwirft, weil und so lange er muß, nicht aber einem Gesetze, das Gott in die Seelen Aller geschrieben hat, und das darum auch über dem Willen des Einzelnen wie über dem Aller steht. Ich wenigstens hielte meine Person und was zu ihr gehört, in dieser modernen Republik kleiner Götter für nicht besser gesichert, als in einem despotischen Staate, der von der absoluten Willkür eines Einzelnen Recht und Gesetz empfängt.

Es ist wahr, die monistische Lehre vom Bösen macht dieses zu einer nothwendigen Erscheinung im Prozesse der Selbstoffenbarung Gottes, hebt damit alle Zurechenbarkeit desselben auf, und erklärt die Grundlage der bisherigen religiös-moralischen Ueberzeugung der Menschheit für einen Wahn. Aber lehrt der Monadismus im Grunde Anderes?

Ist die eigene Wesenheit absolut gesetzgebend, so kann es wohl Selbsttäuschungen geben über das, was diese Wesenheit

fordert, aber keine freie Uebertretung dieses Gesetzes bei klarer Einsicht in dasselbe.

Es ist wahr, der Monismus muß die Unsterblichkeit der Seelen läugnen, er nöthigt zur Resignation auf ein künftiges Leben, erklärt den Wunsch der persönlichen Fortdauer für Aberglauben des Egoism, fordert die Menschen auf, sich nicht zum Besten halten zu lassen durch die Verheißungen eines bessern Lebens nach dem Tode; und wir hörten ihn erst neulich mit heller und muthiger Stimme singen:

„Ein neues Lied, ein besseres Lied, o Freunde, will ich euch dichten! Wir wollen hier auf Erden schon das Himmelreich errichten. Wir wollen auf Erden glücklich sein etc. Den Himmel überlassen wir den Engeln und den Spatzen!"

Ein Lied, das den Ohren gar nicht übel klingen mag, wenn man das Leben der Menschheit gerade durch ein Glas Champagner betrachtet.

Auch mag die Resignation auf den Himmel ganz leicht scheinen, wenn im weichen Armstuhl hinter der Flasche dem Kummerlosen, im Glücke Schwelgenden das Leben so behaglich und lustig dünkt, daß er nicht begreifen kann, wie man sich ein besseres wünschen mag.

Der Monism hat dies schöne, leider nicht für alle Stunden des Lebens singbare Lied gedichtet, aber der Monadismus kann, ohne seiner Ueberzeugung Gewalt anzuthun, die Melodie dazu setzen, und so mögen sie beide es dann, die Arme brüderlich verschlungen, zusammen absingen.

Prof. Hartenstein macht es nämlich auch dem Christenthum zum Vorwurfe, „daß es die Menschheit auf ein Jenseits hingewiesen, in welchem der Gläubige die Vollendung dessen zu erwarten habe, was hier unvollendbar ist. Zunächst habe es zwar damit nur beabsichtigt, die Gemüther von dem Nichtigen und Veränderlichen, zu dem, was als Inhalt des geistigen Lebens für sich selbst Halt und Bestand hat, hinzulenken. Allmälig aber habe man dies so ausgelegt, daß es dem Menschen vergönnt wurde, die Wünsche und Neigungen, die Hoffnungen und Be-

fürchtungen, die das Herz bewegen, in den einen Begriff der Glückseligkeit zusammen fallen zu lassen, und das Jenseits als das Gebiet zu betrachten, in welchem diese Glückseligkeit zu erwarten stehe. So habe nicht nur das irdische Leben seine eigene Bedeutung, sondern auch das eigentlich Ethische seinen absoluten Werth verloren, es sei herabgesetzt worden zu einem Mittel für einen außer ihm liegenden Zweck, die Glückseligkeit. So sei die christliche Moral in den Eudämonismus abgegleitet, der sich mit der wachsenden Ausartung des Katholizismus innerhalb der christlichen Kirche unter dem Deckmantel des religiösen Mysteriums in so roher und unsittlicher Form geltend gemacht habe, als nur irgendwo anders." —

Dieser Vorwurf, welchen Prof. Hartenstein so nebenbei der christlichen, insbesondere der katholischen Moral macht, verdiente eine ausführlichere Beleuchtung, als ich hier geben kann, wenn man nicht aus Erfahrung wüßte, daß fast Alles, was wir Katholiken je zur Berichtigung der protestantischen Ansichten über die Lehrsätze unserer Kirche gesagt haben, ungehört, ungelesen bliebe, oder doch alsbald wieder vergessen würde.

Zur Beruhigung des katholischen Lesers bemerke ich also: diese Beschuldigung der katholischen Moral als einer eudämonistischen fließt aus protestantischer Feder, von deren Führer eine gründliche Kenntniß jener um so weniger erwartet werden darf, als es ja selbst eifrige Katholiken gibt, welche (wie wir im ersten Aforism gesehen haben) selbe nicht besitzen. Die katholische Moral darf übrigens den Vorwurf des Eudämonism des Prof. Hartenstein gar nicht so hoch anschlagen; denn eudämonistisch wird ja nach dessen Ansicht die Moral schon, wenn sie lehrt, daß Gott der Gesetzgeber des Sittengesetzes ist. Nach ihm kann nur derjenige wahrhaft moralisch handeln, der dabei weder an Gott, noch an ein künftiges Leben denkt. Weil nun aber ein Mensch, der an einen Gott glaubt, an die Unsterblichkeit seiner Seele, an ein Leben nach dem Tode des Leibes, wohl nicht anders kann, als daß er bei Allem, was er thut und treibt, an

diesen Inhalt seiner Ueberzeugung auch denkt; so ist nur jener kein Eudämonist, kein Lohndiener, welcher an Gott, Unsterblichkeit und Ausgleichung zwischen Betragen und Befinden in einem Jenseits nicht glaubt*).

Freilich hätte man glauben sollen, daß die herbartische Schule den stoischen Purismus ihrer Quelle (der kant'schen Moral) längst überwunden und einen höhern Standpunkt errungen habe, von welchem aus ihr die Einseitigkeit der Gegensätze des Purism und Eudämonism klar geworden; leider aber ist sie noch in diesem Gegensatze befangen, und wir Katholiken können ihr nur auf Treu und Glauben versichern, daß *unsere Moral weder einst eudämonistisch war, noch jemals puristisch sein wird.*

Umsonst ladet man uns daher zum Monadismus und seiner Ethik ein. Seiner wissenschaftlichen Rechtfertigung stehen unüberwindliche Hindernisse im Selbstbewußtsein des Menschen entgegen, und seine Konsequenzen können wir uns noch weniger gefallen lassen.

Uebrigens sehe ich auch gar nicht ein, daß *wir im Monadismus das Heil suchen müssen, weil wir es im Monism nicht gefunden haben.*

Ich weiß wohl, daß die Menschen in jeder Beziehung geneigt sind, aus einem Extrem in das andere zu fallen, von einem Gegensatz auf den andern überzuspringen. Ich weiß auch, daß der Mensch meistens nur durch eigene bittere Erfahrungen aller Art die Einsicht erkauft: *in den Extremen liege die Wahrheit nicht.* Aber sollte es denn ganz unmöglich sein, auch durch fremde, traurige Erfahrungen klug zu werden; sollte

---

*) Man hat gegen diese Stelle folgendes erwiedert: „Der Aforismus läßt sich durch obige Aeußerungen Hartensteins so aus dem Gleichgewichte bringen, daß er nicht nur sie, sondern auch das filosofische System, dem sie zufällig beigegeben sind, *und dazu den Urheber des Systems und alle seine Anhänger für atheistisch erklärt.*"

Der Leser mag vorerst sehen, ob hier solches von mir gesagt ist, dann aber auch meine Antwort auf diese Beschuldigung im 3. Aforismus zu Ende.

die Geschichte keinen andern Nutzen haben als: uns damit zu trösten, daß es unsern Vorfahren nicht besser ergangen?

Zwischen dem Monism und Monadism schwankt die Filosofie seit Thales und Leukipp hin und her. Es wäre daher wohl an der Zeit zu fragen: Woher die Neigung zu diesen Extremen im Denken des Menschen? Vielleicht weil in ihm ein zweifacher und entgegengesetzter Denkprozeß sich vereinigt? Woher diese entgegengesetzte Auffassung seiner selbst und der Dinge um ihn?

Warum nennt er sich in der einen Stunde ganz demüthig und verzagt einen bloßen Theil des Naturganzen, den Bruder des Thieres, die schillernde Seifenblase im Strome des ewigen Werdens, welche im nächsten Augenblicke für immer verschwindet, während er zu einer andern Stunde von seiner Selbstständigkeit und Freiheit als geistige Substanz große Worte macht, sich den Gott der Erde nennt, der Alles kann, was er will, und die Welt aus ihren Angeln zu heben droht, wenn er nur einmal außer ihr festen Fuß gefaßt habe?

Schwankt er vielleicht darum zwischen jener Geringschätzung seiner selbst und diesem geistigen Uebermuth, weil er in Wahrheit Naturindividuum, aber auch geistige Substanz und Persönlichkeit ist, und daher bald der eine, bald der andere von den ihn konstituirenden Faktoren in seinem Bewußtsein lebhafter hervortritt?

Warum sieht er das einemal in der Welt nur die Lebensentfaltungen der einen Substanz, welche sich bemüht, selbstbewußt, Geist zu werden, während er ein andermal in dieser Welt nur ein Konglomerat von unendlich vielen solchen Substanzen zu sehen glaubt? Vielleicht deßwegen, weil er sie das einemal mit seinem Naturauge, das anderemal mit seinem geistigen ansieht und jedesmal die Struktur des Auges auf das Objekt überträgt?

Diese und ähnliche Fragen über den Grund jenes Oszillirens des menschlichen Denkens zwischen Extremen uns vorzulegen und reiflicher zu erwägen, als bisher geschehen, dürfte wahrlich an der Zeit sein.

Auch dürfte uns dies weit eher in der sogenannten theoretischen und praktischen Filosofie vorwärts helfen, als wenn wir jetzt, da wir gerade das Ungenügende der Alleinheitslehre recht lebhaft fühlen, zu ihrem extremen Gegensatz der Allvielheitslehre überspringen, um nach einigen Dezennien den Sprung wieder zurück zu machen, sobald sich uns die Einseitigkeit dieser klarer herausgestellt hat.

B.

Die Reform der empirischen Psychologie.

III. Aforismus.

Wenn die neueren Bewegungen auf dem Gebiete der filosofischen Ethik aus mehr als einem Grunde von allgemeinem Interesse sind, so kann man wenigstens Gleiches von den Bestrebungen im Reiche der empirischen Psychologie behaupten, da diese für jene in gewissem Sinne die Grundlage bildet. Die Leser werden es darum für nicht unpassend halten, wenn wir jetzt ihre Aufmerksamkeit für einige Bemerkungen über die neuesten Reformversuche der empirischen Psychologie in Anspruch nehmen.

Nachdem wir im letzten Aforismus über einen ethischen Reformversuch aus Herbart's Schule unser Bedenken mitgetheilt haben, so liegt die Frage nahe: was diese Schule, die auf spekulativ-psychologischem Felde von ihrem Meister her ein gewisses Ansehen genießt, auf empirisch-psychologischem leistet, oder geleistet wissen will?

Eine Antwort auf diese Frage liegt vor in der Empirischen Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode von M. W. Drobisch, Prof. ꝛc. Leipzig 1842.

Was der Verfasser mit dieser Arbeit beabsichtigte und was er selbst von ihrer Bedeutung für die Wissenschaft hält, das spricht er mit seltener Aufrichtigkeit und Bestimmtheit im Vorworte und in der Einleitung aus.

Seine Aufgabe in diesem Buche ist: „Die Herstellung einer dieses Namens werthen empirischen Psychologie," — einer Wissenschaft, die einen alten Namen führt, in der That aber eine neu zu gestaltende Sache ist." — Er versucht in diesem Buche faktisch den Beweis zu führen (w[illegible] er sich ausdrückt) „daß sich eine andere und hoffentlich [illegible] türlichere und gesündere Ansicht, als die noch immer ga[illegible]

bare von den Erscheinungen und wirklichen Vorgängen des geistigen Lebens ohne Hilfe der Metafysik und Filosofie, überhaupt ohne Zuziehung der Mathematik gewinnen läßt."

Also — für die bis jetzt gangbare Ansicht von den Erscheinungen und Vorgängen des geistigen Lebens soll eine natürlichere, eine gesündere gegeben werden. Was sich bisher empirische Psychologie nannte, war dieses Namens nicht werth, der Verfasser will die Wissenschaft erst gestalten, welche diesen Namen verdient! — Wer solches verspricht, tritt als Reformator, als Schöpfer der empirischen Psychologie auf — und sollte von Jedermann gehört werden, den diese Wissenschaft unmittelbar oder mittelbar interessirt. Aber — wer so von allen bisherigen Leistungen auf diesem Gebiete spricht, muß auch erwarten, daß man genau zusieht, ob und wie er sein Versprechen hält. —

Hören wir also, wie Prof. Drobisch seine Verheißungen zu erfüllen gesonnen ist.

Wenn die empirische Psychologie ihren alten Namen verdienen will, was muß sie dann thun?

„Sie muß sich, so gut wie alle andern Naturwissenschaften es mußten, entschließen, mit ihrer Geschichte zu brechen, die nun einmal von wenig mehr als von einer Reihe unvollkommener oder verfehlter Bestrebungen zu erzählen weiß. Nicht von der Vergangenheit — von der frischen Gegenwart hat sie ihr Heil zu erwarten."

Und — wenn sie mit ihrer Geschichte gebrochen hat, — was dann?

„Dann muß sie sich durch eine nach erprobten wissenschaftlichen Grundregeln methodisch geleitete Autopsie eine Kenntniß der allgemeinen psychischen Phänomene und ihrer Gesetze verschaffen."

Welche sind diese allgemeinen psychischen Fänomene, deren Kenntniß — weil sie in den Magazinen der Erfahrungsseelenlehre bisher noch nicht niedergelegt ist, — wir uns erst durch Autopsie verschaffen müssen?

Und — Welches ist die erprobte wissenschaftliche Methode, elche diese Autopsie leiten muß?

Um nicht die einem Aforismus geziemenden Grenzen zu überschreiten, wollen wir uns für jetzt nur mit diesen beiden Fragen beschäftigen. Die Antwort, welche der Verfasser darauf gibt, wird für die Leser genügen, um sich ein Urtheil über die beabsichtigte Reform zu bilden. Die Ausführung dieser Reform sparen wir uns für eine andere Gelegenheit auf*).

Was die erste der obigen Fragen betrifft, so sind es „die Phänomene des gemeinen Bewußtseins im gesunden Menschen und deren Gesetzmäßigkeit,“ von welchen eine Kenntniß noch zu erwerben ist.

Der Verfasser unterscheidet zwischen den Thatsachen des gemeinen und des wissenschaftlichen Bewußtseins. Nur erstere fallen in das Gebiet der natürlichen Selbstbeachtung, letztere müssen erst durch absichtliche Veranstaltungen in dasselbe gerufen werden.

„Ein dergleichen psychologisches Phänomen ist jede wissenschaftliche Behauptung, sei sie übrigens wahr oder irrig, über dessen Bedingungen von einer psychologischen Theorie Erklärung gefordert werden kann. Da nun aber alles Wissen zuletzt entweder ein mathematisches oder filosofisches ist, so erhellt, daß die Psychologie im weitern Umfange die gesammte Mathematik und Filosofie als höhere psychische Phänomene, über deren Hergang und Ursprung sie Rechenschaft zu geben hat, voraussetzen muß. Dabei hat sich die Psychologie jedoch vor der Filosofie zu hüten, daß ihr diese nicht Probleme aufbürde, die nicht für wahre Thatsachen des wissenschaftlichen Bewußtseins gehalten werden können.“

Nur mit den Thatsachen des gemeinen Bewußtseins will sich der Verfasser in dem vorliegenden Buche beschäftigen, denn „nur diese sind vollkommen sicher.“ Von ihnen aus aber meint er müßte sich eine Brücke schlagen

*) Den 4. Aforismus.

lassen zu dem wissenschaftlichen Bewußtsein, dessen Thatsachen noch nicht außer Zweifel sind.

„Sollten jene Thatsachen des gemeinen Bewußtseins hinreichen, zu den Prinzipien einer echt naturwissenschaftlichen Theorie des geistigen Lebens zu führen, so würde man hoffen dürfen, daß in ihr auch die Erklärungsgründe für wahre Thatsachen des wissenschaftlichen Bewußtseins enthalten sein werden.“ Und — „fände es sich nun, daß dies in der That in Beziehung auf irgend ein filosofisches System der Fall wäre, indeß diese Theorie andern Ansichten ihren Dienst versagte, so würde in einem solchen Zusammenpassen eine äußere Bewahrheitung jenes Systems — gefunden sein.“ —

Die Reform der Psychologie wird somit nach Prof. Drobisch nicht darin bestehen oder davon ausgehen, daß auf noch nie beobachtete Erscheinungen die Aufmerksamkeit zum erstenmal gelenkt wird; — nur das, was jeder beobachten kann, und jeder Psychologe seit Aristoteles beobachtet hat, die Thatsachen des gemeinen Bewußtseins, sollen von Neuem beobachtet werden.

Beobachtet aber müssen diese Phänomene von Neuem werden, behauptet der Verfasser, weil sie bisher schlecht beobachtet wurden. Denn man hat dieselben bisher immer durch die Brille der Metafysik, der im Kopfe bereits fertigen Theorie gesehen, also verzerrt. Man meinte eben deßwegen auch Thatsachen beobachtet zu haben, die sich eigentlich (unmittelbar) gar nicht beobachten lassen, wenn sie auch wahr wären, weil sie dem wissenschaftlichen Bewußtsein angehören.

Nur von einer durch Metafysik nicht befangenen, vorurtheilsfreien, richtigen Auffassung der fysischen Erscheinungen wird somit das Heil der Psychologie zu hoffen sein.

Was diesen Standpunkt anbelangt, auf welchen sich der Verfasser stellt, um die empirische Psychologie zu reformiren oder erst zu schaffen, so ist so viel gewiß, daß derselbe ebenfalls kein neuer ist, kein anderer, als auf welchem

sich schon mancher Empiriker vor ihm gestellt hat. Denn, es wäre doch allzu hart, wollten wir annehmen, alle frühern empirischen Psychologen seien so dumm gewesen, daß sie nicht gewußt hätten, sie müßten unbefangen sein, wenn sie richtig beobachten wollten. Und eben so wenig dürfen wir alle für so gewissenlos halten, daß sie dies nicht gewollt hätten. Ein Anderes freilich ist das Wissen und Wollen, ein Anderes das Vollbringen.

Wenn darum Prof. Drobisch nicht für den Ersten gehalten werden kann, der mit diesem Wissen und Wollen an die Beobachtung der psychischen Erscheinungen ging, so könnte er doch der Erste sein, dem das gelungen, was er wollte: gänzliche Unbefangenheit im Beobachten. Daß diese vor ihm noch keiner erreicht, sagt er selbst, und wir können das zugeben; daß er selbst sie erreicht habe, hofft er.

Wir haben gegen diese Hoffnung nichts einzuwenden, insofern sie aus dem Bewußtsein des eigenen guten Willens entspringt. Hätte er aber gleich guten Willen auch in den frühern Beobachtern vorausgesetzt, so würde diese Hoffnung etwas weniger zuversichtlich gewesen sein. Es wäre ihm dann als Psychologen gewiß ein anderer Grund eingefallen, weßwegen die vollständige Unbefangenheit bisher ein frommer Wunsch, ein Ideal geblieben, und zwar ein Ideal, über dessen Erreicht- oder Nichterreichtsein das Urtheil ganz besondere Schwierigkeiten hat. Nicht von einem Einzelnen, auch nicht von einer oder zwei Generationen können diese Schwierigkeiten überwunden werden; das Urtheil muß darum der Geschichte überlassen werden. Wir maßen es uns auch nicht an, ein solches Urtheil über den Verfasser zu fällen d. h. zu entscheiden, ob er seiner Hoffnung gemäß der erste absolut unbefangene Beobachter der psychischen Erscheinungen sei oder nicht. Wir müssen das der Geschichte überlassen. Vor der Hand aber, bis diese entschieden haben wird, mag er uns verzeihen, wenn uns um seine Unbefangenheit etwas bange ist. Denn — er redet uns zu oft und mit zu viel Vorliebe von der herbartischen Theorie des Seelenlebens und von dessen Metafysik über-

haupt, als daß nicht die Vermuthung entstehen sollte, es dürfte sich ihm beim Beobachten das herbartische Mikroskop zwischen Gegenstand und Auge schieben; — versteht sich ganz wider sein Wissen und Wollen. — Und — wie mit der geforderten und versprochenen Unbefangenheit beim Beobachten, dürfte es sich auch mit der Scheidung des unmittelbar und mittelbar Beobachtbaren, — des gemeinen und des wissenschaftlichen Bewußtseins verhalten. Daß hier Grenzstreitigkeiten zwischen der Empirik und der spekulativen Filosofie Statt finden, und zwar nicht erst seit gestern, sondern seit Jahrhunderten, ist eine nicht zu läugnende Thatsache. Daß jede Parthei die Nothwendigkeit dieser Scheidung einsieht und auch den guten Willen hat, selbe der Wahrheit gemäß vorzunehmen, daran darf man nicht zweifeln. Wer aber wird als unpartheiischer Schiedsrichter anerkannt werden dürfen? Eine Empirie gewiß nicht, welche schon eine bestimmte Theorie im Kopfe hat, und im Dienste dieser beobachtet; darum wird es dem Wesentlichen nach wohl noch lange so bleiben wie bisher.

Niemand wird es tadeln, daß der Verfasser diese Scheidung des wirklich Beobachtbaren von dem vermeintlichen vorzunehmen, daß er jene absolute Unbefangenheit zu erreichen strebt; — denn, wird sie nicht angestrebt, so wird sie nicht erreicht; und nur durch die Vergleichung der Resultate solcher Versuche können wir vorwärts kommen. Darin aber muß ihm ernstlich widersprochen werden, wenn er sich als den Ersten geltend zu machen sucht, der solches gewollt.

Doch gehen wir jetzt zur zweiten Frage über, die erprobte wissenschaftliche Methode betreffend, nach welcher die Fakten des gemeinen Bewußtseins ausgemittelt, und nach welcher zu einer natürlicheren, gesünderen Erklärungsweise derselben fortgeschritten werden kann und soll.

Der Verfasser verspricht eine empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode, und stellt sich selbst die Frage: welche Methode damit eigentlich gemeint sei,

da jeder Zweig der Naturwissenschaft eine eigenthümliche, mancher sogar mehrere Methoden habe.

Die Wissenschaften, welche zum Objekte die anorganische Natur haben, können hinsichtlich ihrer Methode nicht zum Vorbild für die Psychologie gewählt werden; denn sie beschäftigen sich mit einem Todten (?), diese aber mit Lebenserscheinungen. Der Gipfel alles Lebens ist das geistige (?) „wie es sich auf seinen niedrigen Stufen zuerst in den sinnlichen Wahrnehmungen und willkührlichen Bewegungen der Thiere offenbart, und hierdurch diese von der Pflanze unterscheiden lehrt, — dann in dem selbstbewußten verständigen Denken und vernünftigen Wollen und Handeln der Menschen innerhalb unserer Erfahrung seinen äußersten Höhepunkt erreicht."

„Lassen wir uns also die Wissenschaften von der organischen Natur zum Muster dienen. Wir sagen nur zum Muster, können wir sie aber nicht noch viel unmittelbarer benützen?"

Der Verfasser meint nämlich, es könne Jemand behaupten: die Psychologie solle geradezu die Methode dieser Wissenschaften von der organischen Natur zu der ihrigen machen, weil ja ein spezifischer Unterschied zwischen dem geistigen Leben und dem höhern organischen nicht gewiß sei. „Doch so, sagt der Verfasser, spricht der Materialismus."

Hierüber müssen wir weiter unten eine Glosse machen; für jetzt wollen wir die Verhandlung über die zu wählende Methode nicht unterbrechen.

Der specifische Unterschied zwischen den Erscheinungen des organischen und geistigen Lebens ist dem Verfasser gewiß, und darum darf die empirische Psychologie die Methode jenes Zweiges der Naturwissenschaft wohl zum Muster nehmen, aber sie nicht geradezu zur ihrigen machen.

„In der Wissenschaft von der organischen Natur müssen aber wenigstens drei Methoden unterschieden werden: die naturhistorische blos beschreibende und klassifizirende, die ana-

tomische oder zergliedernde, und die fysiologische oder erklärende. Jede von diesen kann auf die Psychologie angewendet werden, ja jede ist in der That schon darauf angewendet worden.

Wenn es so ist, wie der Verfasser hier sagt, so wären wir auch über die Methode der künftigen, einzig ihres Namens werthen empirischen Psychologie schon im Klaren. Es ist dies keine neue, noch nie versuchte Methode, sie ist die alte, wenn sie sich auch bisher nicht ausdrücklich eine naturwissenschaftliche nannte.

Wahrlich, — wir hatten ein solches Resultat nach dem angekündigten Bruch mit der Geschichte nicht mehr erwartet; und fast freuten wir uns darüber um der Ehre der übrigen Psychologen willen, — die also doch, wenn auch vielleicht nur instinktmäßig, die psychologische Wahrheit auf dem Wege suchten, welchen auch Prof. Drobisch am Ende als den besten gelten läßt.

Keine neue Methode also — aber eine bessere Handhabung der alten thut Noth!

Der Verfasser bemüht sich hierauf, die Schwierigkeiten, welche mit der Nachahmung dieser Methoden in der Psychologie verbunden sind, die Mißgriffe, welche man nach seiner Ansicht bisher dabei gemacht hat, auseinander zu setzen.

Zu den wichtigsten dieser rechnet er das vorschnelle Uebergehen von der nur oberflächlichen Beschreibung der Erscheinungen zu der Annahme von Vermögen. — Man kann ihm hierin nicht ganz Unrecht geben, wenn man die bisherigen Erfahrungsseelenlehren durchblickt; obwohl die Reduktion auf Vermögen bekanntlich auch nicht so übel gemeint ist, als der Verfasser sie seiner Theorie gemäß aufnimmt. Nachdem er endlich noch bemerkt hat, daß die Psychologie, obwohl sonst der Fysiologie gegenüber im Nachtheile stehend, den Vortheil genießt: jene Fänomene des geistigen Lebens, deren Beschreibung, Analyse und Erklärung sie geben soll, unmittelbar wahrnehmen zu können; so schließt er die Erörterung über die zu wählende Methode also:

„Es kömmt nun darauf an, daß die Psychologie den Vortheil der unmittelbaren Wahrnehmung der Phänomene gehörig zu benützen wisse. Dies wird aber nicht dadurch geschehen, daß sie, eine oder die andere Naturwissenschaft zum Muster nehmend, voreilig ihre Methode ergreife und ihre Theorien nachzuahmen suche, sondern nur dadurch, daß der Inhalt des Bewußtseins scharf, treu und in seinem natürlichen Zusammenhange aufgefaßt, und von dem Ergebniß dieser Untersuchung erst diejenige Grundansicht vom geistigen Leben erwartet werde, deren Entwicklung zu einer wahren Theorie führen kann. Neben der Klassifikation wird hier die lebendige Schilderung der geistigen Vorgänge und Veränderungen nicht fehlen dürfen, und diese Schilderung muß nicht blos Beschreibung, sondern zugleich Analyse sein.“

„Es wäre demnach wieder empirische Psychologie, die wir vor Allem andern verlangen, in der That aber nur ein alter Name für eine neu zu gestaltende Sache.“

Daß die empirische Psychologie hinsichtlich der Beschreibung, Analyse und Erklärung der Fänomene mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen habe, ist gewiß; daß sie bisher manche Fehlgriffe gethan, daß in ihr wie in jeder andern Wissenschaft noch viel zu wünschen, zu leisten übrig sei, wer wird dies läugnen! Aber — sind dies Gründe, um derentwillen man behaupten darf: diese Wissenschaft habe bisher nur dem Namen nach existirt?

Man muß das Ideal dieser Wissenschaft meinen, wenn man diese Frage bejahet, und — man muß eine sehr hohe Meinung von sich, oder eine sehr geringe von dem Verstande der Andern haben, wenn man die Wirklichkeit dieses Ideals zu geben verspricht.

Ehe wir uns von dieser großartigen Verheißung zu einer andern wenden, müssen wir die versprochene Glosse nachtragen zu einer aus Seite 14 angeführten Stelle.

Dem Verfasser drängt sich dort die Frage auf: Ob die Methode der Wissenschaft von der organischen Natur nur zum Muster für die empirische Psychologie dienen soll, oder ob sie

nicht noch viel unmittelbarer benützt werden, d. h. nicht selbst auch die Methode der Psychologie sein könne?

Fürwahr! die Frage liegt nahe.

Ist die empirische Psychologie eine Naturwissenschaft, als welche sie der Verfasser im Vorwort bezeichnet, so ist sie doch gewiß keine Wissenschaft von einem todten (?) sondern von einem lebendigen Theile der Natur, und ist somit wenigstens die rechte, vollbürtige Schwester der Psychologie. Muß sich weiter die Methode einer Wissenschaft nach der Beschaffenheit ihres Gegenstandes richten, (was der Verfasser behauptet, weil er aus diesem Grunde die Methode der Wissenschaft von der anorganischen Natur für die Psychologie nicht gelten läßt); und — ist endlich das Leben der Natur in ihren verschiedenen lebendigen Individuen kein dem Wesen, sondern höchstens der Entwicklungsstufe nach Verschiedenes, (was der Verfasser auch in der angezogenen Stelle ganz unzweideutig anerkennt, wo er das geistige Leben den Gipfel alles Lebens nennt); so muß man sich billig wundern, daß für die Erforschung der einzelnen Stufen desselben Lebens nicht auch dieselbe (wenn gleich nach Umständen modificirte) Methode gelten soll.

Der Verfasser findet jedoch eine consequente Anwendung, ja selbst eine consequente Nachahmung der Methoden, nach welchen das organische Leben erforscht wird, beim geistigen Leben wegen der Eigenthümlichkeit desselben in den meisten Beziehungen nicht möglich. Es mag wohl auch so sein. — Was hätte ihm aber diese Unmöglichkeit sagen können? — Etwa dieses: daß die anthropologische Psychologie nicht so ganz eine Naturwissenschaft sein dürfte, als er glaubt, — daß die Lebenserscheinungen, welche sie zu schildern, zu analysiren und zu erklären hat, nicht durchaus nur graduell von jenen verschieden sein möchten, mit denen sich die Fysiologie befaßt; daß sie wenigstens zum Theil aus andern Bedingungen hervorgehen, nach andern Gesetzen sich gestalten müssen, als diese; — sonst würde die Psychologie mit

mehr Konsequenz und Erfolg nach Analogie ihrer Schwesterwissenschaft verfahren können.

Wäre durch jene Unmöglichkeit dieser Gedanke in dem Verfasser entstanden, dann hätte er uns vielleicht eine neue Methode für die empirische Psychologie zu Tage gefördert, und — das Räthsel auf eine befriedigendere Weise gelöst: warum die so lange schon versuchte Anwendung der naturwissenschaftlichen Methoden in der Psychologie so unvollkommene Resultate geliefert hat, warum diese trotz der fast größern Menge und dem gewiß gleich großen Eifer der Beobachtenden noch so weit hinter den Naturwissenschaften 'zurückgeblieben ist. Dann, hätte er auch mit mehr Recht uns zurufen können: Die Psychologie muß von nun an mit ihrer Geschichte brechen, wie die Naturwissenschaften damit brechen mußten, als sie die ihrem Gegenstande angemessene Methode der Forschung gefunden hatten; — denn auch sie hat jetzt endlich diese gefunden! Und wenn die Methode einer Wissenschaft wie einerseits durch die eigenthümliche Beschaffenheit ihres Gegenstandes so andererseits durch die Erkenntnißquelle, die wir bei ihrer Erforschung benützen wollen oder müssen, bestimmt wird; so wäre der Verfasser ein zweitesmal der Entdeckung einer neuen Methode für die empirische Psychologie noch näher gewesen. Es war damals als er in der innern Wahrnehmung, im Selbstbewußtsein, eine eigenthümliche Hilfsquelle der Psychologie entdeckte, deren Besitz sie über die mangelhafte Anwendbarkeit der fysiologischen Methoden auf das geistige Leben mehr als blos trösten, sie sogar befähigen könnte, einst der Fysiologie selber erst ein Licht über das organische Leben anzuzünden.

Sollte man bei dieser Einsicht nicht erwarten, der Verfasser werde jetzt diese der Psychologie eigenthümliche Hilfsquelle näher in's Auge fassen, und aus ihrer Wesenheit eine Methode für ihre Benützung entwickeln?

Er folgert aber, wie wir eben gesehen, nichts mehr daraus, als: die Psychologie solle bei der Benützung dieser Quelle nicht voreilig diese oder jene naturwissenschaftliche Methode nachahmen.

Die Vorsehung scheint somit Prof. Drobisch nicht zu dieser radikalen Reform berufen zu haben. Gerade als er sich besinnt, warum die empirische Psychologie nicht die naturwissenschaftliche Methode unmittelbar benützen könne; fällt es ihm auch ein: *der Gipfel alles Lebens ist das geistige*; dieses ist nur *graduell* von dem psychischen Leben im Thiere verschieden, *specifisch* von dem organischen. Mag diese Ansicht ihre Wurzel in einer oberflächlichen Autopsie, die sich durch formelle Gleichheit der Fänomene täuschen ließ, oder in einer spekulativen Theorie haben; jedenfalls war mit ihr der Weg zur Auffindung jener Methode verschlossen.

Einmal ausgesprochen vereitelt diese Ansicht nebstbei noch das Bemühen desselben, den Vorwurf des *Materialism* von seiner Psychologie abzuhalten. Er meint nämlich, die *unmitelbare* Benützung der Methode, welcher sich die Wissenschaft von der organischen Natur bedient, könne für die Psychologie nur derjenige möglich finden, *welcher an einem specifischen Unterschiede des organischen und geistigen Lebens zweifle. — Wer aber daran zweifle, sei ein Materialist.*

Allein — bezeichnet man mit dem Worte „*geistiges Leben*" jedes mit Bewußtsein verbundene Leben im Thiere und Menschen, so *kann man ein Materialist sein* (in der Theorie versteht sich) wenn man daneben auch einen *specifischen* Unterschied zwischen dem geistigen und organischen Leben statuirt. — *Man kann* es sein; und — man ist es sonder Zweifel, wenn man sagt: das geistige Leben im Menschen ist nur die höhere Stufe jenes Lebens, welches sich zuerst in den sinnlichen Wahrnehmungen und willkürlichen Bewegungeu der Thiere offenbart. Denn damit ist wohl ganz unzweideutig ausgesprochen: *der Mensch ist nur ein vollkommneres Thier. So aber spricht der Materialismus!*

Das müßte ein sehr blödsinniger Materialism sein, von dem der Verfasser erzählt, *er zweifle sogar, ob das geistige und organische Leben specifisch verschieden sind,* da er doch schon zwischen dem *organischen Leben der Pflan-*

zen und Thiere einen solchen specifischen Unterschied zugeben muß, wenn er nicht eine fabelhafte Unkenntniß der Natur verrathen will. Ein solcher Materialism, wenn er sich nicht etwa nur unrichtig ausgedrückt hat, dürfte wohl eine bloße Fiktion sein.

Aber die Geschichte weist oft genug einen andern Materialism auf, der zwar einen spezifischen, und doch keinen qualitativen, keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem organischen und geistigen Leben gelten läßt. Doch wohlgemerkt, — durch die Nichtanerkennung eines qualitativen, wesentlichen Unterschiedes zwischen dem organischen und geistigen Leben ist man noch kein Materialist, wenn man unter dem geistigen Leben schlechthin jedes bewußte Leben im Menschen und Thiere zusammenfaßt, wie der Verfasser thut. Materialist wird man erst dann, wenn man „das selbstbewußte verständige Denken, das vernünftige Wollen und Handeln im Menschen" für qualitativ einerlei mit „dem sinnlichen Wahrnehmen und der willkürlichen Bewegung in den Thieren," beide nur für graduell verschieden erklärt. Denn erst dadurch ist alle Möglichkeit aufgehoben, einen wesentlichen Unterschied zwischen Thier und Mensch wissenschaftlich zu rechtfertigen, erst dadurch wird der Mensch dem Thiere wesentlich gleichgesetzt.

Die Begriffe des specifischen und qualitativen Unterschiedes des geistigen und psychischen Lebens müssen darum von dem Psychologen strenge auseinander gehalten werden, sonst beurtheilt er leicht eine wissenschaftliche Bestrebung schief, und verdächtiget sie durch einen anrüchigen Titel.

„Die Psychologie soll die Wege der Untersuchung nicht verschütten, sondern eröffnen" sagt Meister Herbart; — warum will der Schüler der Naturforschung den Weg vom organischen zum psychischen Leben durch das Schreckenswort des Materialism versperren?

Lassen wir die Naturwissenschaft immerhin diesen Weg wandeln, den Uebergang von dem organischen in das fysische, von dem objektiven äußerlichen zu dem subjek-

tiven innerlichen Leben suchen, wie sie ja auch das Recht und die Pflicht hat, den Uebergang von dem Unorganischen zu dem Organischen, von der Pflanze zum Thiere zu beobachten und zu begreifen. Ob, und in wie weit ihr diese Versuche, das in der Erscheinung spezifisch Verschiedene als ein im Wesentlichen Identisches nachzuweisen, gelingen werden oder können, das ist ihre Sache. Moralisch-religiöse Bedenken sind wenigstens gegen selbe nicht im Mindesten zu erheben; Gefahr in Materialism zu gerathen ist bei diesen Versuchen noch keine. Gelängen sie aber, so wäre der Gewinn ein unberechenbarer.

Kommt die Naturwissenschaft auf diesem Wege bis an das Gebiet des eigentlichen geistigen Lebens, welches den Menschen vom Thiere unterscheidet, so wird sie wohl selbst gewahr werden, daß hier die Grenze der Naturforschung sei; daß hier nicht specifisch-, sondern qualitativ-Anderes erscheine. — Uebersähe sie aber diesen Unterschied, dann wäre es an der Zeit, sie darauf aufmerksam zu machen und vor Gefahr zu warnen.

Es versteht sich, daß solches nur von einer Psychologie geschehen könnte, welcher selbst dieser Unterschied zwischen dem psychischen Leben (wie wir es im Thiere und Menschen) und dem geistigen (welches wir nur im letztern finden,) als ein wesentlicher, nicht blos gradueller klar und gewiß geworden ist. Sonder Zweifel würde sie auch die materialisirende Naturforschung nicht mit ein paar vornehm klingenden und wenig ins Gewicht fallenden Gründen abfertigen dürfen. Sie müßte sich herablassen, nicht nur die Gründe ihrer Auffassungsweise vorzulegen, sondern auch den Schein aufzudecken, der die Naturforschung getäuscht. —

Die Leser werden uns die für einen Aforism allerdings unschickliche Ausführlichkeit über diesen Punkt verzeihen wegen der Wichtigkeit desselben gerade in unseren Tagen. Die Naturwissenschaft sieht sich durch ihre Erfolge einerseits gedrängt, ihre Forschungen auf das psychische Gebiet auszudehnen; andrerseits droht der spekulative Materialismus gerade jetzt mit seinen grau-

enhaften Konsequenzen ins praktische Leben einzubringen, und man darf es darum der Empirie nicht übel nehmen, wenn sie Bedenken trägt Wege zu betreten, an deren Anfang eine Warnungstafel verkündet: Führt zum Materialismus! Wer aber solche Warnungstafeln auf ganz gefahrlose Wege stellt, hindert den Fortschritt der Wissenschaft, und jeder Andere, der eine solche findet, hat die Pflicht, sie wegzunehmen oder zu berichtigen, wenn er es kann.

Kehren wir nun zu den Verheißungen zurück, welche die neu zu gestaltende Wissenschaft, die zuerst den Namen einer empirischen Psychologie verdienen soll, uns macht. Wie es um zwei derselben steht, in welcher Weise der Verfasser sie zu erfüllen gesonnen ist, haben wir gesehen. Die dritte ist eigentlich die wichtigste, Prof. Drobisch gibt sie auch gleich beim Eingange, aber erst jetzt werden wir sie vollständig würdigen können, und durch sie gelöst finden, was noch Räthselhaftes an den beiden ersten übrig sein dürfte.

Wozu soll uns die absolut unbefangene Beobachtung des gemeinen Bewußtseins und die neue naturwissenschaftliche Methode führen?

„Zu einer hoffentlich natürlicheren und gesünderen Ansicht als die noch immer gangbare von den Erscheinungen und Vorgängen des geistigen Lebens."

Welche wird diese natürlichere und gesündere Ansicht sein?

Es wird eine Ansicht sein: „durch welche sich die Wahrheit der Herbart'schen auf dem Wege der Spekulation gewonnenen Theorie des Seelenlebens bewährt, alle frühern und spätern Hypothesen aber als ungenügend erweisen."

Wie es sich also mit der vielversprechenden Reform, mit der Schöpfung der empirischen Psychologie in Wahrheit verhält, leuchtet ein. Man meinte bisher, durch Herbart's eigene Schriften veranlaßt, dessen Ansicht von dem Seelenleben lasse sich nicht verstehen und gewinnen ohne mathematische und metafysische Kenntnisse, der Verfasser versucht sie, ohne

diese zu Hilfe zu nehmen, auf empirischem Wege zu erreichen, ihre Wahrheit auf diesem darzuthun.

Wer mithin bereits von der Wahrheit der Herbart'schen Theorie des geistigen Lebens überzeugt ist, der wird hier eine empirische Bestätigung derselben finden. Wer diese Ueberzeugung aber noch nicht hat, der findet: wie man die Thatsachen der innern Erfahrung beobachten, zergliedern, vergleichen und verknüpfen muß, um zu jener herbartischen Ansicht sicher zu gelangen. — Wer hingegen aus triftigen Gründen sogar von der Falschheit der herbartischen Hypothese überzeugt wäre, für den würde dieser Versuch einer empirischen Bewahrheitung derselben zwar nicht das sein, wofür sie sich ausgibt, die erste des Namens würdige einzig wahre empirische Psychologie; wohl aber eine trotz ihrer Befangenheit von einer falschen Hypothese noch immer interessante und lehrreiche Arbeit.

Aus dieser Endabsicht des Verfassers, die er aufrichtig genug gleich auf der ersten Seite ausspricht, erklärt sich nun von selbst, warum er alle frühern und gleichzeitigen Psychologen und ihre Leistungen mit so großer Härte beurtheilt, — warum und in welchem Sinne er mit der Geschichte brechen und vom Grunde aus erst die Wissenschaft bauen zu müssen glaubt. Jene haben nicht durch sein Glas die Fänomene angesehen, sondern vielleicht durch ein anders gefärbtes, anders geschliffenes, — darum sehen sie nicht, was er sieht, darum kann er ihre Beobachtungsresultate wenig oder gar nicht brauchen, — darum muß er erst selbst Alles thun, damit es so werde, wie es ihm taugt.

Sind wir doch alle schwache Sterbliche! die Gelehrten nicht minder als die Ungelehrten, selbst die Filosofen nicht ausgenommen! Deßwegen wollen wir dem Verfasser im Namen der bisherigen Psychologie jene harten Aussprüche, jene geringschätzige Behandlung verzeihen. Und zwar um so mehr, als Vieles von dem was der Verfasser wirklich leistet, wir wiederholen es, der allgemeinen Beachtung werth ist. Und damit könnte der Aforism schließen, da er ja als solcher keine vollständige Rezension

des Buches sein soll. Leider aber müßten wir dann fürchten, es könnte wieder ein Ritter des Monadismus auftreten, und die Muthmaßung aussprechen, wir hätten das Buch nicht ganz gelesen, weil wir nur aus der Vorrede und der Einleitung zitirten, das Beste sei aber erst weiter rückwärts gewesen. Um dieser Gefahr zu begegnen in Kürze noch Einiges:

Vorerst versichern wir also ausdrücklich: wir haben das Buch bis zu Ende und zwar mit stets reger Aufmerksamkeit, ja mit gesteigertem Interesse gelesen, und waren so glücklich, alle jene Erwartungen, welche in uns Vorrede und Einleitung erzeugten, und die wir im Obigen ausgesprochen, auf das glänzendste bestätigt zu finden.

Ob wir auch verstanden haben, was wir gelesen, mag jener Vertreter der Herbart'schen Schule daraus abnehmen, daß wir aufrichtig gestehen: bei dieser Weise die Thatsachen der innern Erfahrung aufzufassen, zu zergliedern und zu verknüpfen, muß man die Herbart'sche Theorie wahr finden, — aber auch nur bei dieser Weise.

Welche diese Weise sei? Zur Beantwortung dieser Frage verweisen wir die Leser beispielweise nur auf die empirische Darstellung der Aufmerksamkeit des sinnlichen Bewußtseins der Selbstbeobachtung, des reinen Selbstbewußtseins, die Analyse und das Entstehen des sinnlichen Strebens, des Willens 2c.

Sollten sie sich trotz aller Selbstbeobachtung wegen ihrer eingewurzelten Vorurtheile in diese Resultate der unbefangenen Autopsie nicht finden können, so rathen wir ihnen vorerst einen Blick in „das Land der Verheißung" zu machen, wie der Verfasser halb spaßhaft, halb bescheiden die III. Abtheilung des 5. Abschnittes nennt. Hier werden sie zwar nur einen „Vorschmack" davon erhalten, wie die „wahre Psychologie" das geistige Leben erklärt, aber es wird dies genügen, um jene Beobachtungsresultate zu verstehen.

Wir können hier die angezeigte Stelle nicht hersetzen und besprechen, was wir uns übrigens für eine andere Gelegenheit vorbehalten*), mit einer aber müssen wir doch

*) Siehe den 4. Aforismus.

eine Ausnahme machen, es ist die, wo der wißbegierige Leser über die Quelle seiner religiösen Gefühle und Hoffnungen einen Aufschluß erhält. Sie ist Seite 236 und 237 zu finden und lautet also:

„Die Sehnsucht kann jedoch auch durch Fantasiebilder (nicht blos durch Erinnerung) erregt werden, und besteht in seligen Träumen von einer bessern Zukunft; in beiden Fällen ist sie von einem ihr eigenthümlichen, dem Drucke der Gegenwart entspringenden Wehmuthsgefühl begleitet. Diese letztere auf die Zukunft gerichtete Sehnsucht kann sich unter Umständen zur religiösen Stimmung erheben."

Welche sind diese Umstände? Man höre! „das Gefühl unseres Mangels an physischer, intellektueller und moralischer Kraft, bei dem fortdauernden Bedürfniß einer zureichenden Stärke derselben, kann nämlich, wenn keine sichtbare Macht sich zur Hilfe bereit zeigt, den Gedanken einer uns Beistand leistenden unsichtbaren höhern Macht als einen solchen produciren, der nicht als ein bloßes Spiel zur Unterhaltung dienen soll, sondern, dessen Realität begehrt wird; zunächst indeß doch immer nur ein Fantasiebild, gleich den Fantasien des Gefangenen von Freiheit und Befreiung, dessen Wirklichkeit wir ersehnen. Gelingt es uns, im Glauben die Realität dieses Gedankens für wahr zu halten, indem wir ihm die Geltung einer wahrgenommenen Thatsache beilegen, so wird die Sehnsucht gestillt; denn der Mangel ist durch die in dem Glauben gewährte Ergänzung getilgt. Dies ist der Ursprung der subjektiven natürlichen Religion aus den Gefühlen unserer Schwäche, Unvollkommenheit, Abhängigkeit, die deshalb religiöse Gefühle genannt werden können. Einen gleichen, nur noch einfachern Ursprung hat offenbar der religiöse Glaube an ein besseres Leben jenseits des Grabes, das als Land der Ruhe, der untrennbaren Wiedervereinigung, des Triumphes der Tugend vorgestellt, und dem so die Bestimmung gegeben wird, alle Mängel des irdischen Daseins vollständig auszugleichen."

So der Verfasser. —

Und nun ein paar einfache Fragen. Ist diese Auffassungs- und Erklärungsweise des religiösen Glaubens blos ein subjektiver Einfall des Prof. Drobisch, oder steht sie in nothwendigem Zusammenhange mit der herbartischen Theorie? Ist letzteres der Fall, wie sich von selbst versteht, und auch gleich zeigen wird, so fragen wir:

Kann eine Theorie, welche auf solcher Voraussetzung beruht, oder zu solcher Konsequenz führt, eine wissenschaftliche Rechtfertigung des religiösen Glaubens geben?

Prof. Drobisch erklärt (im 1. Heft des 14. Bandes der Zeitschrift für Filosofie und spekulative Theologie) „daß die Herbart'sche Filosofie sich genöthigt sehe, auf die Möglichkeit einer theoretischen Gotteserkenntniß Verzicht zu leisten." Er versucht es zwar eben dort, ob nicht doch ein „Ausweg noch übrig sei, um zu einer solchen vom monadistischen Prinzip aus zu gelangen"; gesteht aber am Ende ein, daß er nichts als einen Weltordner, nicht aber, wie die spekulative Theologie im Interesse des (sogenannten) christlichen Bewußtseins verlange, einen unendlichen Weltschöpfer erreicht habe.

Und — auch dies hält Prof. J. H. Fichte, den jener selbst für einen halben Anhänger des monadistischen Prinzipes bezeichnet, in der Antwort auf Prof. Drobisch' Sendschreiben für unvereinbar mit Herbart's Prinzip. Er spricht sich also aus:

„Dem Glauben an einen solchen (unendlichen) Welturheber gebricht daher nicht nur, wie Drobisch meint, die wissenschaftliche Strenge und Evidenz, sondern nach Herbart's Prinzipien enthält er sogar etwas völlig Ungereimtes und Sinnloses, er will uns ein logisch Undenkbares aufdringen. Ob Drobisch mit dem, was er im vorhergehenden Aufsatze zur nähern Denkbarkeit eines Selbst- und Weltbewußtseins Gottes beigetragen hat, die Konsequenz

seines Standpunktes verletzt habe oder nicht, wollen wir dem Urtheile der Leser überlassen. Allgemein gefaßt, scheint nur die Alternative übrig zu bleiben: entweder, falls man die Prinzipien der herbartischen Psychologie nicht preisgeben will, frei und kühn jeden Gedanken, auch „Glauben" an einen intelligenten Welturheber aufzugeben, — denn so gewiß das Widersprechende nicht zu existiren vermag, kann auch nicht daran geglaubt werden — oder bei dieser Veranlassung ebenso entschieden der Giltigkeit jener psychologischen Theorie prüfend auf den Grund zu sehen."

Und nun fragen wir weiter: —

Wenn die herbartische Theorie mit dem Gedanken und Glauben an einen intelligenten Welturheber unverträglich ist, wenn ihr jener Gedanke nothwendig etwas völlig Ungereimtes und Sinnloses, dieser Glaube die Folge einer Selbsttäuschung ist, in welcher einem Fantasiebild Realität untergeschoben wird, weil es den Wünschen des Menschen entspricht; — — kann man von dieser Theorie mit vollem Rechte sagen: daß eine ihrer Konsequenzen Atheismus sei? Wenn man aber dieß zu sagen ein Recht hat, wenn man dies von ihr sagen muß, sobald man das Kind bei seinem Namen nennen will, so ist damit auf eine Anklage unseres zweiten Aforism geantwortet.

Ein Vertreter der herbartischen Filosofie beschwert sich nämlich, daß wir Atheism, Anthropotheism, stoischen Purism, Nothwendigkeit des Bösen ꝛc.: als Konsequenzen derselben bezeichnet haben, und meint, der gelindeste Erklärungsgrund dafür sei, anzunehmen, daß wir kein Werk aus Herbart's Schule mit Aufmerksamkeit zu Ende gelesen. „Würde er zurückgewiesen, so könnte man bei dem Umstand, daß jedes Werk wenigstens einen oder den andern jener Einwürfe auf eine unzweifelhafte Weise widerlegt, nur einen schlimmern annehmen."

Was soll man auf eine solche Behauptung und Anklage nach Beachtung des Vorausgegangenen erwiedern?

Unserem Gegner war es als Vorfechter der Schule sicher

auch bekannt, welche Bewandtniß es mit der unzweifelhaften Widerlegung dieser Vorwürfe (wir haben hier nur beispielsweise und weil wir gerade Gelegenheit dazu hatten den ersten beleuchtet) durch Prof. Drobisch und die übrigen Werke der herbartischen Schule hat.

Wie konnte ihm aber dann sein Gewissen erlauben, gegen unsern Aforismus eine solche Sprache zu führen; wie konnte er es wagen unsern Charakter zu verdächtigen, um die von uns zum System gemachten Vorwürfe zu entkräften; Vorwürfe, die wir nicht zuerst, nicht allein ihm machen, welche die Anhänger des Systems als gegründete anerkennen, seine Freunde noch viel greller ausdrücken?

Wenn wir wie Andere vor und nach uns es aussprachen, daß und warum Atheism, stoischer Purism, Nothwendigkeit des Bösen, etc. Konsequenzen des monadistischen Prinzipes seien, daß deßwegen diese Filosofie nicht im Stande sei, die Lebensfragen auf eine dem Bewußtsein der christlichen Völker genügende Weise zu lösen; so hätten wir es mit der Sache, nicht mit Personen zu thun. Es konnte uns nicht einfallen, uns um die Irreligiösität filosofischer Denker zu kümmern, und darüber forcirte Thränen zu vergießen; obwohl wir die sich selbst rühmende Religiösität bei solcher filosofischen Ueberzeugung nur für eine praktische Inkonsequenz halten müssen. Warum macht nun der Gegner selbst den Angriff des Systems zu einem Angriff der Personen? —

Ist dies rechtliche Polemik? — Ist dies eine Anerkennung jener Schonung, mit welcher wir des Gegners früher ausgesprochene Ansicht über Hartensteins Ethik bei der Beurtheilung dieser ganz aus dem Spiele ließen, um ja nicht entfernt seine Persönlichkeit zu verletzen? Oder, ist es vielmehr ein längst abgenützter polemischer Kniff, durch welchen der Herbart'schen Schule in den Augen der Welt die Rolle der verfolgten Wissenschaft, ihren Gegnern aber die des religiösen Zelotismus zugetheilt werden soll? Es ist nicht an uns, diese Fragen zu beantworten, und es soll auch durch sie nicht mehr gesagt sein, als daß der Geg-

ner im Eifer für die Ehre seiner Schule etwas mehr gethan, als sich mit der Pflicht und Klugheit vertragen dürfte. Weil wir aber leider dadurch genöthiget werden über die Moral der wissenschaftlichen Polemik zu sprechen, so fügen wir noch eine Bemerkung hinzu:

Es scheint überhaupt, als liebten es einige Stimmführer dieser Schule, den Streit über Fragen der Wissenschaft auf das Feld der Persönlichkeiten hinüber zu spielen und einen Widerspruch gegen ihre Behauptungen aus dem Charakter ihrer Gegner, aus deren Ignoranz,Böswilligkeit, Eitelkeit, kirchlichem oder religiösem Fanatismus rc. zu erklären. Wer Belege dazu wünscht, der lese (um nur in der Gegenwart zu bleiben) z. B. jene Erwiederung in Nro. 126 des österr. Literatur-Blattes: Prof. Drobisch Beurtheilung der psychologischen Theorien, besonders jener von Prof. Beneke, und die ausführliche Antwort des letztern in dessen erläuternden Aufsätzen zur 2. Auflage seines Lehrbuchs der Psychologie S. 76 rc.

Es mag aus der Lebendigkeit ihrer Ueberzeugung von der Wahrheit des herbartischen Systems stammen, daß sie die Gegner desselben nur in zwei Klassen theilen können: in die der dummen, welche Herbart nicht zu verstehen vermögen und die der boshaften, welche ihn nicht verstehen wollen.

Darum wird freilich dann auch „das steif vornehme Abschließen, das fortwährende ungnädige Schelten und Hofmeistern derselben gegen alle sonstigen Leistungen", wie Prof. Beneke sich ausdrückt, und der Angriff auf die Persönlichkeit der Gegner bebegreiflich. Aber — wir können eine solche Polemik nicht billigen. Sie ist durchaus nicht geeignet, eine ernste, besonnene Verhandlung wissenschaftlicher Fragen einzuleiten.

Zwar mag mancher Gegner dadurch zum Schweigen gebracht werden, der die öffentliche Einreihung in eine der beiden obigen Klassen von Seiten des Monadismus scheuet. Nicht jeder schlägt aber ein Urtheil, von diesem Areopag gesprochen, so hoch an, wie die Erfahrung in letzterer Zeit bereits genugsam bewiesen. Die Stimmen werden immer lauter, und von allen Seiten her vernehmlich, welche sich gegen die anmaßende, hoch-

müthige und beleidigende Sprache jener Schüler Herbarts empören. Mögen sie daher künftig im Interesse der Wissenschaft und ihres eigenen Systems überhaupt bescheidner auftreten, ihre Gegner aber mit mehr Anstand und Achtung der persönlichen Ehre behandeln!

Dies ist ein guter Rath, den wir ihnen in Folge jenes Angriffes zu geben uns veranlaßt sehen. Ob sie denselben befolgen, und dadurch die gegenseitige Verständigung über Streitfragen erleichtern, oder ob sie bei ihrer alten Weise, den wissenschaftlichen Streit zu führen, beharren wollen, steht ihnen natürlich frei. Die Ergänzung dieser Antwort auf jenen Angriff unseres Aforismus behalten wir uns übrigens für einen passenderen Ort vor*), indem wir zugleich die Leser um Verzeihung bitten, daß wir sie dießmal mit solchen Schlußbemerkungen zu behelligen wagten, die, wenn auch nicht unmittelbar, doch mittelbar zur Sache gehören.

IV. Aforismus.

Betreffend Prof. Beneke's: Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. 2. Auflage; und dessen Neue Psychologie. Erläuternde Aufsätze zur 2. Auflage des Lehrbuches.

Neben den psychologischen Reform-Versuchen Herbart's und seiner Schule bemühte sich seit 25 Jahren ein einzelner Mann in einer langen Reihe von Schriften die empirische Psychologie und durch sie alle Zweige der Filosofie zu reformiren. Wir meinen Prof. Beneke.

Erst im verflossenen Jahre übergab er seine nun vielfältig geprüfte und modifizirte Ansicht vom menschlichen Seelenleben gleichzeitig in zwei Büchern der Oeffentlichkeit; nämlich das Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Berlin 1845, und —

*) Siehe den Anhang.

Die neue Psychologie. Erläuternde Aufsätze zur 2. Auflage meines Lehrbuches der Psychologie als Naturwissenschaft 1845.

Daß die Resultate einer so langen und ernstlichen Forschung der allgemeinen Beachtung würdig seien, obwohl sie selbe bisher nur in geringem Maße gefunden haben, versteht sich von selbst. Es bedarf also auch keiner besondern Rechtfertigung, daß wir Prof. Beneke's Arbeit zum Gegenstande unseres vierten Aforismus gewählt, abgesehen davon, daß sie der im vorhergehenden besprochenen verwandt ist. Da es uns aber hier mehr um die Reformplane, als um deren Ausführung zu thun ist, so werden wir uns mehr an die zweite der oben genannten Schriften halten.

Wegen der Verwandtschaft mit der herbartischen Psychologie werden wir einige Blicke zurückwerfen müssen auf den im vorigen Aforism. besprochenen Versuch und Manches dort unausgeführte fortsetzen.

Ueberhaupt aber werden wir wegen der Mannigfaltigkeit des Materials, das sich uns hier aufdrängt, statt Eines eine Summe von Aforismen geben müssen, um das Wichtigste auch nur anzudeuten.

So viel als Einleitung.

1.

Prof. Beneke unternimmt eine Reform der Psychologie und hofft damit die Filosofie selbst zu reformiren. Ja er hat diese Reform bereits durch alle Zweige der Filosofie durchzuführen versucht, wie seine Schriften beweisen.

Die Endabsicht dieser Reform ist also gewissermaßen das Gegentheil von der im vorigen Aforism besprochenen. Prof. Drobisch wollte nur die Wahrheit der herbartischen Spekulation auf dem rein empirischen Wege darthun; oder besser gesagt, er wollte zeigen, wie man die psychischen Fänomene auffassen, ansehen müsse, um die Theorie des Monadismus wahr zu finden.

Prof. Beneke scheint es nicht von vorne herein um die Bewahrheitung einer bestimmten Theorie zu thun zu sein, er will nur überhaupt einen sichern, bleibenden Grund für die Filosofie legen.

Diese nämlich ist nach seinem Dafürhalten in „einem ganz

unseligen Zustande," wo sie nicht nur nicht fortschreiten, wo sie nicht einmal zum Anfange gelangen kann, indem sie ihren Grund immer wieder aufreissen und neu legen muß."

„Ursache dieses Zustandes der Filosofie ist nicht die Eigenthümlichkeit ihrer Gegenstände, sondern die spekulative Behandlung derselben."

„So lange man in den Naturwissenschaften spekulirt, von der Erfahrung unabhängig konstruirt hat, so lange ist es mit ihnen eben so gegangen." —

„Erst nachdem man sich entschlossen, die Erkenntniß durchgängig und allein auf Erfahrung zu gründen, ist eine stetige und einstimmige Fortbildung für sie eingetreten."

„So nun auch mit der Filosofie." —

„Es gibt für sie keine andere Rettung, als die entschiedene Beseitigung aller von der Erfahrung unabhängigen Spekulation."

„Wenn sie sich aber ganz auf die Erfahrung stützt, so braucht sie darum nicht ihre bisherige Stellung, als die Wissenschaft der Wissenschaften aufzugeben."

„Denn ihre Erfahrung ist von specifisch höherer Wahrheit, die innere Wahrnehmung erfaßt nämlich die Dinge nicht wie die äußere als Fänomene so auf, wie sie uns erscheinen, sie erfaßt dieselben unmittelbar, wie sie in sich selber sind, und dadurch erhält die Psychologie und erhalten die auf sie gegründeten filosofischen Wissenschaften, eine Wahrheit, wie sie die sonst so genannten empirischen Wissenschaften in keiner Weise zu erwerben im Stande sind, und welche eben die erstern zu Wissenschaften anderer Art machen."

Diese Auffassungsweise der Filosofie ist bekannt unter dem Namen Empirismus, über dessen Einseitigkeit wenig Neues zu sagen ist.

Einiges muß aber doch, wenn auch schon oft gesagt, hier wiederholt werden, den guten Rath betreffend, welchen der Empirismus der Filosofie immer von Neuem zu geben nicht müde wird.

Was er damit beabsichtigt, ist in einer Hinsicht wohl zu beachten, an was er erinnert, wohl zu beherzigen.

Von einer sichern, durch Spekulation unverderbten Erfahrung muß ausgegangen werden, und je fester und je breiter diese Grundlage ist, desto besser für die Filosofie. Die Nothwendigkeit eines solchen Anfanges sieht man aber nicht erst seit gestern ein. Seit Cartesius geht nicht blos die Naturwissenschaft, sondern auch die Filosofie von der Erfahrung aus, diese von der innern, wie jene von der äußern.

Freilich scheint der Erfolg ein verschiedener zu sein. Während die Eine von Entdeckungen zu Entdeckungen sicher fortschreitet, sich erweitert und vertieft, sieht sich die Andere von Zeit zu Zeit genöthigt, wieder ganz von vorne anzufangen, eine neue Erhebung und Analyse der Thatsachen, auf die sie gebaut, vorzunehmen, und so vom Grunde aus sich neu zu gestalten. Die Filosofie ist wahrlich die ewige Wissenschaft, wie Beneke sie nennt, in steter Sich-Selbst-Erneuerung, im steten Werden begriffen. Wer aber deßwegen meinte, sie sei hinter der Naturwissenschaft zurückgeblieben, sie habe nichts von so bleibendem Werthe wie diese geleistet, der würde eine sehr unrichtige Vorstellung von Filosofie verrathen.

Sie ist in den letzten dritthalb Hundert Jahren nicht arm gewesen an originellen Systemen. — Man klagt ja eben über den schnellen Wechsel dieser, d. h. über den Reichthum der filosofischen Produkte. —

Jedes dieser Systeme aber ist eine auf Erfahrung beruhende Ansicht des Wirklichen, — und jedes hat unläugbar Giltigkeit für alle Zeiten, wenn auch nur eine einseitige.

Mißt man jede der beiden Wissenschaften mit dem ihr eigenthümlichen Maßstabe, wiegt man ihre Leistungen auf gerechter Wage, läßt man sich nicht durch das Sinnenfällige der Einen bestechen, so wird man finden, daß die Naturwissenschaft nicht mehr, nicht Größeres geleistet habe, als die Filosofie in derselben Zeit.

Und, was die Spekulation und Konstruktion anbelangt, deren sich die Filosofie, nach dem Beispiel der Naturwissenschaften, enthalten soll, so ist ihr dieser Rath schon oft

genug gegeben worden, sie hat ihn aber trotz des besten Willens nie zu befolgen vermocht.

Er scheint daher auf einem Mißverständniß zu beruhen. Verstände man nämlich unter jenem Spekuliren, Konstruiren nicht bloß ein gesetzloses Träumen, ein müßiges Spinnen aus willkürlich gemachten Begriffen, sondern ein aus der Denknothwendigkeit entsprungenes und an sie gebundenes Streben, den Zusammenhang des in der Erfahrung Gegebenen zur Erkenntniß zu bringen; so könnte man der Filosofie solchen Rath nicht geben, und eben so wenig ihr dabei die Naturwissenschaften als Muster aufstellen.

In diesem Sinne hat auch Letztere spekulirt und konstruirt, auch nach Baco, weil sie nicht bei der bloßen Beobachtung und Analyse der Thatsachen stehen bleiben kann, weil es Bedürfniß des Geistes, und darum Aufgabe der Wissenschaft ist, bis zum letzten Gliede der Reihe im Denken aufzusteigen, deren erste durch die Erfahrung gegebene sind.

Die Naturwissenschaft konstruirt und spekulirt zur Stunde noch, sie bildet auf der Grundlage der Erfahrung Hypothesen, baut Theorien, um ihre Erfahrung zu verstehen.

Es geht ihr dabei nicht besser als der spekulirenden Filosofie; sie muß oft genug ihre Theorien und Hypothesen als ungenügend aufgeben, und neue bilden; — aber sie hat deswegen ihre Zeit und Mühe nicht verloren, wie die Erfolge gelehrt haben.

Die Filosofie spekulirt und konstruirt aus derselben Nothwendigkeit wie die Naturwissenschaft.

Auch ihr entstehen aus der Erfahrung Fragen, welche die Erfahrung selbst nie lösen kann, die überdieß zum Theil wahre Lebensfragen für den Menschen werden.

Die Filosofie spekulirt und konstruirt in keinem wesentlich andern Sinne als die Naturwissenschaft.

Der Empirismus meint freilich, nur die Spekulationen und Konstruktionen der letzteren hätten einen festen empirischen Grund, die der erstern seien Luftschlösser, Hirngespinste, Pro-

dukte einer kranken Fantasie, und — es ist schwer darüber mit ihm zu streiten.

Denn etwas Wahres ist an der Sache. Die Einseitigkeit der filosofischen Konstruktionen hat ihre Quelle zum Theil in der einseitigen unvollständigen Beobachtung und Analyse der Thatsachen; das ist ein unläugbarer Uebelstand.

Nur geht es der naturwissenschaftlichen Theorie aus demselben Grunde eben so.

Man kann leicht jeder der einseitigen spekulativen Filosofien wenigstens eine naturwissenschaftliche Theorie von gleichem Werthe gegenüber stellen. Und — so hat die Filosofie wahrlich keinen Grund, die Naturwissenschaft in der genannten Beziehung zum Muster zu nehmen.

Man hat dies schon besser und umständlicher den Empirikern in der Filosofie und in der Naturwissenschaft erklärt: daß und warum spekulirt und konstruirt werden müsse.

Es scheint aber fruchtlos zu sein.

Seit die empirische Naturforschung zu so glänzenden Entdeckungen gekommen, besonders seit sie der Naturfilosofie der Schelling'schen Schule Mangel an Erfahrungskenntnissen vorgeworfen und sich über sie lustig gemacht, ist ein solcher Respekt vor der Empirie in manche Filosofen gefahren, daß sie kaum mehr zu denken sich getrauen, nur von Beobachten reden und ihr Heil allein davon erwarten.

Ein Glück ist dabei, daß sie selbst das Spekuliren und Konstruiren doch nicht lassen können. Auch Beneke spricht ja von Hypothesen und Theorien, zu denen von der Erfahrung aufgestiegen werden soll. Und somit bleibt es dem Wesentlichen nach wie bisher.

Auch hat diese Empiriker noch nicht das Gefühl der Würde ihrer Wissenschaft verlassen. Diese ist auch ihnen noch die Wissenschaft der Wissenschaften.

Sie soll es zwar nicht mehr wie bisher durch ihre Aufgabe sein, durch die Erforschung der Grundlage alles menschlichen Wissens und der Endbedeutung desselben, sondern durch die hö-

here Wahrheit (Gewißheit), welche ihren Resultaten zukomme, weil dieselben auf unmittelbarer Erfahrung beruhen.

Ob sie hierin Recht haben, und ob die Naturwissenschaft durch diese ihr zugewiesene Stellung an Ansehen gewinne, oder verliere, wollen wir unerörtert lassen; wir kämen sonst nicht zur Hauptsache, zur vorgeschlagenen Reform der empirischen Psychologie.

2.

Ueber den Plan dieser Reform spricht sich Prof. Beneke im 1. Aufsatz der neuen Psychologie dahin aus:

„Das menschliche Leben stellt sich uns in allen seinen Entwicklungen als ein innig verbundenes Ganzes dar.“ —

„Der Gedanke war daher natürlich, auch die wissenschaftliche Erkenntniß vom Menschen als ein Ganzes zu behandeln.“

„Hieraus (und aus einigen andern Motiven) sind die vielen Versuche hervorgegangen, auch die psychischen Entwicklungen aus der leiblichen Organisation zu erklären.“

„Wie jene (meinte man) nur ein Produkt seien von der größern Vollkommenheit dieser, in Vergleich mit der Organisation der übrigen Thiergattungen, so könnten auch die Erfolge und Gesetze jener lediglich aus den Gesetzen und Erscheinungen dieser begriffen werden und die Psychologie habe ihr Heil von der Anatomie und Physiologie zu erwarten.“ —

„Aber nicht nur alle in dieser Richtung unternommenen Versuche sind vergeblich gewesen, sondern es läßt sich auch mit der vollsten Bestimmtheit nachweisen, daß sie dies in alle Zukunft hin ebenfalls sein werden.“ —

„Für jede Erklärung wird ein Eingehen des Erklärenden in das zu Erklärende, ein Hervorgehen des Letztern aus dem Erstern, also eine gewisse Gleichartigkeit erfordert; Materielles aber und Psychisches sind in dem Maße ungleichartig, daß sie auch nicht eine einzige, auch nur einigermaßen charakteristische Qualität gemein haben, und also an eine solche Ableitung des Einen aus dem Andern in keiner Weise gedacht werden kann.“

Indem man nun diese Inkommensurabitität des Psychischen mit dem Somatischen einsah, oder wenigstens ahnte, und indem sich auf der andern Seite die mannigfaltige Verbindung der psychologischen Erkenntniß mit der metafysischen und moralischen aufdrängte: so lag es nahe, im vollsten Gegensatze mit den bisher karakterisirten Bestrebungen eine Bearbeitung der Psychologie nach der Methode zu unternehmen, welche in der Filosofie seit langer Zeit die herrschende gewesen war: eine Konstruktion derselben aus allgemeinen Begriffen. Aber die hierauf gerichteten Bemühungen haben eben so wenig zu allgemein anerkannten und einer allgemeinen Anerkennung würdigen Resultaten geführt. —"

„Die spekulativ konstruirte Psychologie bietet uns wie alle Spekulation im engeren Sinne dieses Wortes — nur ein unsicher schwankendes Meinen und Rathen dar."

„Unter diesen Verhältnissen nun, hat man die Frage aufgeworfen, ob nicht ein mittlerer Weg eingeschlagen: die Erkenntniß des Psychischen und Leiblichen, wenn auch in ihren Gegenständen entschieden getrennt, doch der Methode nach einander gleichgestellt, oder — ob nicht auch die Wissenschaft von der menschlichen Seele nach eben der Methode behandelt werden könne, welche sich in den Naturwissenschaften bewährt hat."

„Dieser Plan ist unstreitig von dem des Materialismus durchgreifend verschieden."

„Es handelt sich bei der jetzt bezeichneten Gleichstellung nicht um die Prinzipien der Erklärung in gegenständlicher Beziehung. —

Das, worauf es hier ankommt, ist nur die Begründungs-, Verarbeitungsweise: die Begründung lediglich auf sichere Erfahrungen, und die Verarbeitung derselben in den Formen der Induktion der Hypothese, und ähnlichen, deren sich die Erforschung der materiellen Natur mit so unzweifelhaftem Erfolge bedient hat."

„Hiefür nun scheint sich beim ersten Ueberblick Alles sehr günstig zu stellen. Nicht nur, daß in diesem Gebiete eben so

sehr, weite Erfahrungen vollzogen werden können: dieselben werden in so analoger Weise vollzogen, daß man eben deßhalb schon im gewöhnlichen Leben das Selbstbewußtsein auch innern Sinn zu nennen pflegt."

„Uebrigens zeigt uns das in diesen Erfahrungen Vorliegende in mannigfaltigen Beziehungen ein allmähliges Werden, und wir können nicht zweifeln, daß dies eben so wie in dem gegenüber liegenden Gebiete durchgängig nach strengen Kausalitäts-Verhältnissen erfolge. — "

„Hierzu kommt noch das unmittelbare Aneinandergrenzen oder vielmehr Ineinanderschließen von Seele und Leib, und daß die Entwicklungen beider ungeachtet aller Heterogenität der Erscheinung und der Elemente, doch beinahe durchgängig dieselbe Physiognomie an sich tragen und in demselben Rythmus erfolgen."

„So (sollte man denken) könne nichts entgegen stehen, daß man im Gebiete der geistigen, wie in dem der materiellen Natur, das in durchaus parallelen Verhältnissen vermittelte Geschehen zu allgemeinen Naturgesetzen zusammenfasse, und durch die Hypothesen ergänze, welche von den Thatsachen selber gefordert werden."

„Dieses, sei es nun Gleichstehen oder unmittelbares Nahestehen für die wissenschaftliche Begründung ist auch von jeher von Bearbeitern der Naturwissenschaften anerkannt worden." —

Der Verasser zitirt Baco und Newton.

„Ungeachtet aller dieser Prognostike aber, ist es nicht in Abrede zu stellen, daß auch auf diesem Wege die Psychologie bis an unsere Zeit heran keine bedeutenden Fortschritte gemacht habe, ja (was noch mehr) ihre Behandlung nach dieser Methode ist meistentheils noch nicht einmal mit rechtem Ernste als Aufgabe gefaßt, und noch weniger mit der erforderlichen Konsequenz durchgeführt worden."

„Dies aber ist eben die wahre Ursache des Zurückgebliebenseins der Psychologie hinter den übrigen Naturwissenschaften; denn die übrigen Schwierigkeiten, welche man gegen

die Anordnug der naturwissenschaftlichen Methode macht, sind unbegründet, wie der Verfasser umständlich zeigt."

Wir haben Prof. Beneke's Plan vor uns, und können jetzt unsere Glossen darüber machen:

Die Psychologie soll im vollen Ernste und mit erforderlicher Konsequenz die Methode der organischen Naturforschung nachahmen.

Das will Prof. Beneke; das wollte, wie wir gehört haben, auch Prof. Drobisch; — und — es läßt sich in einer Beziehung auch gar nichts dagegen einwenden.

Die richtige Methode der empirischen Psychologie kann nur eine empirische sein und darum eine der Methode der empirischen Naturforschung analoge.

Diese Analogie der Methoden müßte auch dann zugestanden werden, wenn die Erscheinungen, mit denen es beide Wissenschaften zu thun haben, nicht blos der Weise nach verschieden wären, in welcher wir die Einen und Andern auffassen.

Das Neue in der von Beiden vorgeschlagenen Behandlungsweise der empirischen Psychologie ist aber dieses: die psychischen Erscheinungen sollen für sich, ohne Rücksicht auf die leiblichen, erforscht, erklärt werden.

Die Psychologie soll sich mit der Fysiologie in die Erforschung des menschlichen Lebens theilen; was davon durch den innern Sinn aufgefaßt wird, gehört jener an, was durch den äußern erfaßbar ist, gehört dieser an.

Bisher meinte man, die empirische Psychologie könne der Fysiologie nicht entbehren, habe von den Fortschritten dieser wichtige Aufklärungen über die psychischen Vorgänge zu hoffen.

Die neue Psychologie ist entgegengesetzter Ansicht. Sie erwartet nicht nur nichts von der Fysiologie, diese kann ihr gar nicht bei der Lösung ihrer Fragen helfen. Denn Psychisches und Leibliches sind nach Prof. Beneke qualitativ verschieden, sind incommensurabel.

Ja Drobisch meint sogar (wie wir gehört haben), die Psy-

chologie werde erst der Fysiologie die wahre Einsicht in das leibliche Leben verschaffen.

Mit dieser vorgeschlagenen Trennung, den Gründen, worauf sie gestützt wird, und den Hoffnungen, die auf sie gebaut werden, können wir uns nicht einverstehen.

Ueber das Warum? in Kürze so viel:

Kann die empirische Psychologie der Fysiologie leuchten bei der Erforschung des leiblichen Lebens, so ist solches nur darum und in so weit möglich, als das Leibliche mit dem Psychischen identisch (d. h. dem Wesen nach einerlei), oder wenigstens analog (d. h. der Erscheinung nach einerlei) ist.

Ist dies aber der Fall, so sollte man meinen, daß die bereits erworbene Kenntniß des Leiblichen auch der Erforschung des Psychischen zum Nutzen gereichen könne, oder — wenn die Psychologie der Fysiologie zu dienen vermag, so vermöge diese auch jener nützlich zu werden.

Die Verschiedenheit hinsichtlich der Auffassung durch den äußern oder innern Sinn entscheidet höchstens über das Mehr oder Weniger dieses Nutzens, welchen eine Wissenschaft von den Resultaten der andern ziehen kann; — aber unklug wäre es, die einen oder andern ganz unbenutzt zu lassen.

Die Psychologie wird erst der Fysiologie die tiefere Einsicht in das leibliche Leben verschaffen, also ihr die wichtigern Dienste leisten.

Mag sein! Aber vorerst scheint es, die Psychologie könne noch Einiges von der Fysiologie lernen.

Die leiblichen Erscheinungen sind qualitativ von den psychischen verschieden, sind incommensurabel mit diesen, versichert Beneke. Allein — wer wird das so unbeschränkt glauben, wenn Beneke selbst aufmerksam macht auf einen fast durchgängigen Parallism zwischen beiden, einen gleichen Rythmus, eine gleiche Gesetzmäßigkeit, ein stetiges ineinander Uebergehen beider; — wenn dies Alles wenigstens theilweise in jedem Augenblick von der Erfahrung bestätigt wird! —

Man versichert zwar: Nie werde man wegen der Verschiedenheit des Leiblichen und Psychischen (die Beneke eine qualitative, Drobisch eine specifische nennt) dieses aus dem erstern ableiten können.

Mag sein! — Aber — das ist noch kein Grund, bei der Erforschung des letztern, das erstere unbeachtet zu lassen, wenn dieses als abhängig, als verursacht, als bedingt von jenem, in der Erfahrung gegeben ist.

Man verläßt hier den Weg der unzweifelhaften Erfahrung, wenn man das Psychische allein aus sich selbst erklären, wenn man auf die empirisch gegebenen Ursachen keine Rücksicht nehmen will. Kurz, es gibt nur eine objektive d. h. der Wirklichkeit entsprechende Darstellung der psychischen Fänomene, nämlich jene, welche letztere in ihrer Abhängigkeit von dem Leiblichen erfaßt.

Jede andere, welche diese Abhängigkeit ignorirt, ist eine blos subjektive. Die vorgeschlagene Behandlung der Psychologie ist mit andern Worten keine empirische mehr.

Und — gibt man auch zu: die psychischen Fänomene lassen sich aus den leiblichen nicht ableiten, die Affektion des Organismus ist noch keine Empfindung; wie sie zu dieser werde, mag im Dunkel liegen bleiben; gewiß ist, daß sie diese bebedingt, verursacht, ihr analog ist, nach demselben Gesetze erfolgt und sich verhält; — und darum muß die Fysiologie manche Aufschlüsse über das psychische Geschehen geben können.

Sagt z. B. der oft erwähnte Parallelism so viel, daß der Erfahrung zufolge jede organische Entwickelung von einer analogen psychischen als Wirkung der Ursache begleitet sei, so liegt die Frage nahe genug, ob und warum dies so sei oder sein müsse?

Bei der Beantwortung dieser Frage kann uns die Fysiologie durch Mittheilung ihrer Beobachtungsresultate über den Prozeß der Organisation im Allgemeinen die wichtigsten Dienste leisten. Wir können diesen Prozeß zwar nur äußerlich,

aber doch so ziemlich vom Anfange bis zu Ende und zwar in den einfachsten wie in den komplizirtesten Formen beobachten.

Ist er nun den psychischen Vorgängen parallel, — ist er diesen analog, ist er die Bedingung dieser, geht er nach demselben Gesetze vor sich, wie die Erfahrung lehrt, so dürften gerade jene einfachen Formen die interessantesten Aufschlüsse geben über die einfachsten psychischen Erscheinungen, deren unmittelbare Beobachtung große, wie Drobisch sagt, unüberwindliche Schwierigkeiten hat.

Aus diesem Vorbilde der einfachsten psychischen Vorgänge ließe sich dann, wie sich von selbst versteht, manche Aufklärung über die komplizirteren entwickeln.

Und — was uns nicht minder wichtig scheint, man würde auf diesem Wege auch zu einer bleibenden Entscheidung über den Materialismus gelangen.

Hielte man nämlich dies fest, daß das Leibliche die Bedingung, die Grundlage, das Vorbild des Psychischen ist, so müßte sich bei der Verfolgung dieses Parallelism, dieser Analogie eine Gränze finden, über die hinaus jene in der Erfahrung nicht mehr vorhanden ist, oder — es fände sich keine solche, der Parallelismus zeigte sich als ein durchgängiger.

Im letztern Falle wäre freilich der Materialismus unwiderlegbar, im erstern aber wäre er eben dadurch schon widerlegt.

Denn — bietet das menschliche Seelenleben auch Erscheinungen, für die im Organischen kein Vorbild vorhanden, die unläugbar einen andern Rythmus, eine andere Gesetzmäßigkeit offenbaren, für die also auch die Organisation nicht mehr als Bedingung, als Grundlage angesehen werden kann, so müssen die Fänomene des innern Sinnes, welche man unter dem Namen „psychische" zusammenfaßt, in zwei wesentlich verschiedene Klassen geschieden werden.

Die eine derselben hätte den Organism zur Grundlage und müßte darum auch in allen organischen Natur-Individuen mehr oder weniger vollkommen sich finden lassen. In ihr hätte

die materialistische Auffassungs- und Erklärungsweise ihre Veranlassung und ihre Giltigkeit.

Für die zweite Klasse jener Fänomene müßte eine andere Grundlage vorausgesetzt, ein anderes Gesetz aufgesucht werden, und — hierin würde der Irrthum offenbar, in welchen der Materialism geräth, wenn er auch sie aus denselben Bedingungen und nach demselben Gesetze erklären will, wie jene.

So könnte die empirische Psychologie mit Hülfe der Fysiologie die Verständigung über den Materialismus vermitteln, indem sie diesem zugleich Gerechtigkeit widerfahren ließe.

Die neue Psychologie stellt sich allerdings auch dem Materialismus feindlich gegenüber, sie spricht ihm alle Giltigkeit entschieden ab; aber — ihre Behandlungsweise des Psychischen taugt durchaus nicht zur Widerlegung desselben; sie führt selbst zum Materialismus.

Die vorgeschlagene Behandlung des Psychischen ignorirt bei dessen Erklärung die in der Erfahrung vorliegende Abhängigkeit eines Theiles desselben vom Organismus, obwohl sie selbe zugesteht, und darum vermag sie den Materialismus nicht zu widerlegen, der auf diese Erfahrung seine Erklärung stützt.

Sie will zwischen dem Leiblichen und jedem Psychischen eine unübersteigliche Kluft sehen, und muß doch dem Materialismus zugestehen, daß beide der Erfahrung nach in einander übergehen, daß also dieser in seiner Ansicht über das Wesentliche derselben Recht habe.

Die neue Psychologie wird aber selbst materialistisch oder ist es vielmehr von Anbeginn.

Denn sie geht von der Hypothese aus, daß alle Lebenserscheinungen im Menschen, welche durch den innern Sinn wahrgenommen werden, eben darum auch wesentlich gleich sein, auf derselben Grundlage, nach demselben Gesetze sich entwickeln müssen.

In Folge dieser Ueberzeugung gewahrt sie auch dort keinen andern Rythmus, keine andere Gesetzmäßigkeit des Geschehens,

wo die Erfahrung selbe offenbart. Sie sieht durch dieselbe Brille durch welche der Materialismus jenes Geschehen anschaut, faßt es darum eben so verzerrt auf, und gelangt zu demselben Endresultate wie dieser: das psychische Leben im Menschen ist nur graduell von dem im Thiere verschieden, der Mensch ist nichts als ein vollkommenes Thier.

Wir könnten hier noch eine Glosse machen über das Verhältniß dieses empirischen Materialismus in der Psychologie zu dem spekulativen der hegelschen Filosofie, und in dem einen die vielleicht nicht zum Bewußtsein gekommene Veranlassung des andern finden; es würde uns aber dies doch zu weit von unserm Gegenstande abführen.

Lieber wollen wir noch ein Wort über die Mühe sagen, die sich Prof. Beneke und Drobisch geben, den Vorwurf des Materialismus von ihrer Psychologie abzuwenden.

Sie nehmen zu diesem Zwecke das Wort in einer Bedeutung, die es längst nicht mehr hat.

Zur Zeit als man die Natursubstanz nur als raumerfüllenden Stoff dachte, als das μη ον, als das Ausgedehnte schlechthin, das keines selbstständigen Lebens Fähige, nur nach mechanischem Gesetzen Wirksame, — da sah man Pflanzen und Thiere für Automate an.

Die Spuren psychischer Thätigkeiten, welche sich in ihnen dem Beobachter aufdrängten, erklärte man für Selbsttäuschungen, für Folge anthropomorfistischer Auffassung derselben.

Alles Leben, insbesondere das bewußte (subjektive), wurde einer andern Substanz, der Seele, dem Geiste zugeschrieben.

Damals galt Jeder als ein Materialist, welcher die Natur in ihren organischen Gebilden, als des Bewußtseins, der fysischen Lebensthätigkeit fähig erachtete. Denn es schien, daß durch eine solche Ansicht der Unterschied zwischen Geist und Natur als ein wesentlicher aufgehoben, jener zwischen Menschen und Thieren zu einem blos graduellen, formellen gemacht werde.

Seitdem hat sich aber die Kenntniß von der Natur so weit entwickelt, daß Niemand mehr dieser ein selbständiges Leben ab-

spricht, Niemand die Pflanzen und Thiere mehr für leblose Automate hält, Niemand den lebendigen Natur-Individuen psychische Thätigkeit abläugnet.

Die Grenze zwischen Materialismus und Spiritualismus mußte daher anders abgesteckt werden; und die Kenntniß, welche man seitdem auch vom geistigen Leben erlangt hat, erlaubt jetzt zu sagen: Wer leibliche und psychische Thätigkeit bei Thieren und Menschen aus demselben Lebensprinzipe abzuleiten versucht, ist deswegen noch kein Materialist, denn die Natur ist des Bewußtwerdens fähig; nur wer im vollkommen entwickelten Menschen kein anderes Lebensprinzip geoffenbart findet, als das fysische, wer auch die geistigen Fänomene des Selbstbewußtseins, des Gottesbewußtseins, der Freithätigkeit u. s. w. aus jenem Prinzipe erklären will, fällt in Irrthum; und diesen Irrthum bezeichnet man jetzt mit dem Namen Materialism.

Daß in dieser Bedeutung die Ansicht, welche die neue Psychologie vom menschlichen Seelenleben ausspricht, eine wenigstens naturalistische, wenn nicht materialistische genannt werden müsse, wird kaum geläugnet werden können; die Behauptung der Unerklärbarkeit jedes Psychischen aus dem Leiblichen schützt davor nicht, denn wenn sich auch jenes nicht aus diesem als rein Materiellem erklären läßt; so läßt sich vielleicht beides aus Einem Dritten, als dem Prinzipe alles Naturlebens erklären, und darin besteht eben der Naturalismus im Gegensatze zum Materialismus, der die Materie zum Prinzipe erhebt.

Obwohl aber auch jenes Bemühen nach unserem Dafürhalten erfolglos geblieben ist, so freuen wir uns doch darüber, sehen es als ein sehr achtenswerthes an.

Wir erblicken darin den Einfluß des Christenthums auf die ernste wissenschaftliche Forschung; diese ist heut zu Tage doch nicht so ganz heidnisch frei, als sie uns hie und da glauben machen will.

Was hinderte sie sonst, das Resultat ihrer Forschung auch mit seinen Konsequenzen einzugestehen; und (wie es die Troßbuben des spekulativen Materialismus gerade jetzt laut genug

thun) als ihre Ueberzeugung zu verkünden: der Mensch ist der Bruder des Ochsen, aber der Gott der Erde. Es gibt nur einen vernünftigen Kultus, den des Ego.

3.

Nach diesen Bemerkungen über die Methode, welche die neue Psychologie bei der Lösung ihrer Aufgabe einzuhalten gesonnen ist, müssen wir dieselbe auch in ihrer Anwendung kennen, d. h. sehen, wie die neue Psychologie die Erscheinungen des menschlichen Seelenlebens auffaßt und erklärt.

Da wir keine vollständige Rezension der bezeichneten Schriften beabsichtigen, so genügt eine oder die andere wichtige Erscheinung.

Wir wählen das Bewußtsein, die innere Wahrnehmung des Selbstbewußtseins, von deren Verständniß in gewisser Hinsicht das des ganzen Seelenlebens abhängt.

Der zweite und sechste Aufsatz der neuen Psychologie spricht Prof. Beneke's Ansicht über die Natur der innern Wahrnehmung und über das menschliche Bewußtsein aus.

Jene des Prof. Drobisch findet sich in den §§. 29. 30. 53 — 58 seiner empirischen Psychologie.

a. Prof. Beneke stellt sich die genannten psychischen Vorgänge so vor:

„Die innerste Eigenthümlichkeit der menschlichen Seele besteht darin, Bewußtsein zu erzeugen.“

„Was sie hierzu in den Stand setzt, ist schon in ihrem sinnlichen Urvermögen und somit in ihren elementarischen sinnlichen Empfindungen gegeben (wie es in denen der thierischen Seelen nicht, oder doch nur sehr unvollkommen gegeben ist); nur aber erst elementarisch, d. h. zu schwach, als daß ein klar bestimmtes Bewußtsein entstehen könnte.“

„Aber ohne daß irgend etwas anders Spezifisches oder aus einer andern Quelle (Grundvermögen) hinzukäme, rein durch gleichartige Vervielfachung jenes Elementarischen wird aus dem des Bewußtseins Ermangelnden das mit Bewußtsein Ausgestattete.“

„Es versteht sich von selber — daß sich schon dieser Keim

des Bewußtseins auf Alles erstrecken muß, was in den Entwicklungen unserer Seele enthalten ist."

„Nun bestehen diese wesentlich aus zwei Klassen von Elementen: aus dem Urvermögen und aus den Reizen oder Eindrücken. Demgemäß ist schon ursprünglich in jedem psychischen Akte das Bewußtsein ein zweifaches: ein Bewußtsein von dem Subjektiven und ein Bewußtsein von dem Objektiven. Aber dieses Bewußtsein ist Anfangs ein Minimum. — Es wird zum Klaren, Bestimmteren durch gleichartige Vervielfachung. Empfindungen dieser Art werden hundert und tausend Mal erzeugt, und verschmelzen miteinander zu Gebilden, welche das ursprüngliche hundert und tausendfach, und demnach in hundert und tausendfacher Steigerung seiner Vollkommenheiten enthalten."

„Diese Verschmelzung geschieht vermöge der Anziehung im Verhältnisse der Gleichartigkeit, welche sich als ein allgemeines Grundgesetz vom ersten Lebensaugenblicke an geltend macht."

„Aus dem Obigen leuchtet ein, daß es im Allgemeinen zweierlei solcher Gebilde, d. h. Verschmelzungen der einzelnen Bewußtseinsakte gibt, objektive und subjektive."

„In ersteren wird das Bewußtsein des Gegenständlichen stärker, klarer, bestimmter ausgebildet, oder es entstehen Begriffe, in welchen selbes klarer und bestimmter vorgestellt wird; — in letzteren wird das Bewußtsein der psychischen Qualitäten, Formen, Verhältnisse zu größerer Stärke, Klarheit und Bestimmtheit erhoben. Kommen dann die Gebilde dieser letzteren Art zu den ihnen einstimmigen psychischen Entwicklungen hinzu; so wird für diese das Bewußtsein dessen, worin sie mit jenen einstimmig sind, eben der Stärke, Klarheit, Bestimmtheit theilhaftig. In dieser Art werden sie vorgestellt oder wahrgenommen. Die bezeichneten Begriffe sind die Wahrnehmungsvermögen, oder die innern Sinne dafür."

b.) Diese Stelle genügt, um Prof. Beneke's Ansicht von

den fraglichen Erscheinungen kennen zu lernen. Zu Charakterisirung der des Prof. Drobisch führen wir folgendes an:

§. 29. seiner Psychologie wird bemerkt:

„Innerhalb des Kreises dessen, was sinnlich von uns wirklich wahrgenommen wird, liegt noch ein engerer Kreis, in welchen das fällt, was wir auch geistig wahrnehmen, dessen wir uns bewußt sind.

„Es ist dies durchaus noch nicht etwa ein Wissen von unserm Wahrnehmen als solchem; es ist nur ein Sehen oder Hören mit Bewußtsein. Wir können diesen engern Kreis — den des sinnlichen Bewußtseins nennen."

§. 30. „Wir können das Fänomen des sinnlichen Bewußtseins schärfer beleuchten, indem wir als den Inhalt desselben die Summe derjenigen Objekte bezeichnen, auf welchen unsere Aufmerksamkeit ruht."

Daß diese Aufmerksamkeit nicht ein höherer, feinerer, geistiger Sinn sein könne, weil sonst das Wahrnehmen der Aufmerksamkeit wieder einen noch höheren voraussetzte und so in's Unendliche, wird hierbei bemerkt; aber was die Aufmerksamkeit selbst sei, wird nicht bestimmt gesagt. Es wird dies jedoch später ganz klar, wo vom Selbstbewußtsein, von der innern Wahrnehmung, von der Selbstbeobachtung die Rede ist.

§. 50. heißt es: „Es bleibt nun das der Wahrnehmung eigenthümliche Verhältniß des wahrnehmenden Subjektes zum wahrgenommenen Objekte zu erörtern übrig." —

„Man findet sich beim Wahrnehmen zum Vorstellen, Aufmerken, u. s. w. bestimmt. Aber was ist nun hier jenes Subjekt, welches leidet, und in dem Leiden thätig ist? — Was auch das Subjekt sei, es wird offenbar immer nur in einer besondern Beziehung gedacht, — nicht als Subjekt in abstracto, nicht als geistiges Substrat, Seele, sondern als vorstellendes Subjekt, nicht als Vorstellendes in abstracto, sondern als Vorstellendes in concreto, nämlich als vorstellend dasjenige, womit das dem Wahrgenommenen entsprechende Vorstellen zunächst in Kon-

flikt kommt. Wir haben nun schon bemerklich gemacht, daß jede Wahrnehmung einen Haufen theils ihr gleichartiger, theils von ihr verschiedener Vorstellungen aufregt, die zum Theile zu den nachfolgenden Vorstellungen in das Verhältniß von Erwartungen treten. — Offenbar sind es nun diese durch die theils unmittelbare, theils mittelbare Reproduktion der Wahrnehmung aufgeregten Vorstellungen, die hier das angeregte Subjekt präsentiren, und zwar nicht durch den Inhalt ihres Vorstellens, nicht durch ihr Vorgestelltes, sondern durch den Zustand ihres Vorstellens, sofern dies durch die Wahrnehmung Hindernisse erfährt. Die Vorstellungsgruppe, zu der die percipirte Vorstellung appercipirt wird, erscheint hier, weil sie reproducirt ist, also aus dem Innern der von Außen stammenden Perception entgegen kommt, als das Innerlichere, Tiefere, als der Kern des Geistes, obgleich es eben auch nur Vorstellungen sind, wie die aus der Wahrnehmung entstandenen; darum läßt sich das Appercipiren als ein Gewahrwerden, Innewerden der Wahrnehmung bezeichnen. —"

§. 56. „Es kann eben so gut Apperception einer reproducirten, als einer durch äußere Perception producirten Vorstellung statt finden. Im erstern Falle entsteht nur der Schein einer bewußten innern Wahrnehmung, der Schein eines innern Sinnes."

Dieses Subjekt, dieser innere Sinn, diese appercipirende Vorstellungsmasse ist nun auch für eine und dieselbe Person durchaus nicht immer dieselbe Vorstellungsmasse und kann es nicht sein. —

„Wir erkennen in demselben Individuo verschiedene psychologische Subjekte an," so z. B. Ich als Künstler, Ich als Mensch, Ich als Fürst und Ich als Privatmann.

Hiermit ist das Fänomen der Selbstbeobachtung erklärt, wie Prof. Drobisch sagt, aber noch nicht das des Selbstbewußtseins, dessen Inhalt das reine Ich ist, das bei allem

Wechsel dasselbe bleibt, wie behauptet wird. Ueber Letzteres erklärt er sich im folgenden §. also:

„Daß nämlich das reine Ich nichts mehr als eine bloße Form sein kann, ist klar: denn erfüllte Form ist das empirische, wechselnde Ich. Offenbar ist daher jenes nur eine wissenschaftliche Abstraktion.“ —

„Die Continuität der Reihe der einzelnen zeitlich unterschiedenen Iche ist das, was in der psychischen Erfahrung dem bleibenden reinen Ich der Spekulation entspricht. Diese vielen empirischen Iche bilden in dieser zeitlichen Aneinanderreihung eine Gesammtvorstellung, die zur Bildung des abstrakten Begriffes, des reinen Ich die Veranlassung geben kann. So wenig aber irgend ein logisch ausgebildeter, allgemeiner Begriff als eine einzelne Vorstellung wirklich vorkommt, so wenig auch dieser ganz spekulative, das reine Ich.“

Die Wichtigkeit des Gegenstandes nöthigte uns, die beiden Reformatoren der Psychologie ziemlich lange selbst sprechen zu lassen. Wie sich zeigt, sind ihre Ansichten über die innere Wahrnehmung wenigstens zum Theile sehr verschieden und es fragt sich jetzt: welche von beiden die richtige sein dürfte?

Beide stützen sich auf die Selbstbeobachtung; wir können also auch nur bemerken, in wie weit uns diese Resultate mit dem Inhalte des eigenen Selbstbewußtseins übereinzustimmen scheinen; ohne daß wir damit ein über jede mögliche Selbsttäuschung erhabenes Urtheil auszusprechen meinen.

Wir haben ja schon im ersten Aforismus erklärt, was wir von der absoluten Unbefangenheit der Selbstbeobachtung halten. —

Beachten wir vorerst Prof. Drobisch' Erklärung des sinnlichen Bewußtseins!

„Die durch eine Wahrnehmung aufgeregten Vorstellungen sind es, die das angeregte Subjekt präsentiren“ sagt Prof. Drobisch; und — das mag gelten; aber zwischen repräsentiren und wirklich sein ist denn doch noch zu unterscheiden, d, h. es bleibt noch übrig zu fragen, wer das Repräsentirte selbst ist.

Nach Prof. Beneke enthält jede, auch die einfachste psychische Entwicklung schon ein subjektives und ein objektives Element und wir sind mit dieser Auffassungsweise der psychischen Thätigkeit vollkommen einverstanden.

Auch Prof. Drobisch meint, der Wahrnehmung sei das Verhältniß des wahrnehmenden Subjektes zum wahrgenommenen Objekte eigenthümlich, es frage sich nur, welches dieses Subjekt sei, das von Außen zum Wahrnehmen, Aufmerken &c. bestimmt werde? Dieses Subjekt seien aber nur die durch die Wahrnehmung aufgeregten Vorstellungen, welche durch sie ein Hinderniß erfahren. Allein — ist das Verhältniß des wahrnehmenden Subjektes zum wahrgenommenen Objekte der Wahrnehmung eigenthümlich, so können jene Vorstellungen nicht das in der Wahrnehmung selbst wahrnehmende Subjekt sein, denn sie müssen ja erst durch die Wahrnehmung selbst aufgeregt werden.

Ist die leibliche Affektion nicht bereits zur Wahrnehmung geworden, so kann sie keine frühern in's Bewußtsein rufen, und die vorhandenen können durch sie kein Hinderniß erfahren. Der Gegensatz entsteht wohl nicht früher, als Entgegengesetztes vorhanden ist. Wäre Wahrnehmen und Vorstellen an sich subjektloses Geschehen, als was sie doch wahrlich nicht in der innern Erfahrung gegeben sind, — hätten sie keinen Einheitspunkt in einem Thätigkeitsprinzipe als dessen Aeußerungen; so ließe sich nicht begreifen, wie eines das andere verdunkeln oder erhellen könnte, — warum das Bewußtsein nur eine geringe Anzahl von Wahrnehmungen und Vorstellungen auf einmal umfasse, und — was denn eigentlich das Bewußtsein selbst sei, welches die Wahrnehmungen und Vorstellungen umfaßt, in welchem diese ein Geschehen sind.

Die gegebene Erklärung des sinnlichen Bewußtseins genügt uns also nicht, und darum auch nicht die darauf sich stützende des innern Sinnes, des Ichbewußtseins. Der Karakter des Subjektes ist weder in jenem noch in diesem der innern Erfahrung gemäß dargestellt. Der genann-

ten Erklärung des innern Sinnes und des Selbstbewußtseins zu Folge müßten im Bewußtsein eine Mehrheit und Mannigfaltigkeit innerer Sinne und Ichs auftreten, während andrerseits die Erfahrung doch wieder nur von Einem sich gleichbleibenden Ich spricht. Ueber Einheit und Identität des innern Sinnes, des Ichbewußtseins, hilft sich Prof. Drobisch ganz leicht hinweg, indem er sie für eine scheinbare erklärt. Dieser Schein entsteht nach ihm „aus der Kontinuität der Reihe der einzelnen zeitlich unterschiedenen empirischen Ichs, wodurch sie eine Gesammtvorstellung bilden, die dann zum abstrakten Begriff des reinen Ich die Veranlassung geben kann."

Nebstbei beruft er sich auch auf die Thatsache: „daß wir in einer und derselben Person den Gelehrten, den Künstler und den Menschen oder den Fürsten und den Privatmann unterscheiden. Was besagt dies anders, als daß wir in demselben Individuo verschiedene psychologische Subjekte anerkennen, die gleichzeitig nebeneinander bestehen." — Nur Schade, daß, wie Prof. Drobisch selbst sagt, hiemit noch nicht dasjenige Ich gemeint sein kann, welche sich in der Reihe der einzelnen unterschiedenen Ichs als das identische in diesen zeitlich erscheinenden weiß; — und daß von diesem letztern Ich nicht bloß das wissenschaftliche, sondern auch das gemeine Bewußtsein weiß. Oder — weiß der, welcher von sich sagt: Ich als Gelehrter, Ich als Fürst fühle, urtheile hier anders, als ich als Mensch fühlen und urtheilen würde; weiß er nicht, daß dies nur Beziehungen seiner Persönlichkeit, seines in allen Verhältnissen selbigen Ich sind, die er jetzt gerade zu unterscheiden sich veranlaßt sieht? Ist aber dieses Wissen unläugbarer Inhalt des gemeinen Bewußtseins, so ist uns Prof. Drobisch die Erklärung von dem eigenthümlichen Ichbewußtsein schuldig geblieben. Und die Abstraktion von den verschiedenen empirischen Ichs taugt eben so wenig, um die Einheit des Ichbewußtseins begreiflich zu machen, als die Kontinuität der Reihe der einzelnen Ichbewußtsein, welche man zu Hülfe zu nehmen für

nöthig hält, um die Identität jenes Ich zu erklären. Sind nämlich die verschiedenen empirischen Ich nur eben so viele Beziehungen eines und desselben Subjektes, so läßt sich von diesen Beziehungen keine Gesammtvorstellung, kein Schema, kein Begriff in der gewöhnlichen Bedeutung dieses Wortes abstrahiren, wozu eine wirkliche Vielheit ähnlicher Subjekte vorausgesetzt würde. Wohl aber vermitteln sie die Idee des einen identischen reellen Subjektes, das in ihnen auf mannigfaltige Weise sich offenbar wird. Allerdings wird dies eine identische Ich sich als reelles Subjekt nur immer in einer bestimmten Beziehung bewußt, es tritt immer nur als ein ganz konkretes Ich in der Wirklichkeit auf, — und um sich als reines Ich zu denken, muß es von seinen besondern Beziehungen absehen. Aber dieser so entstandene Gedanke des reinen Ich ist dann eben deswegen keine leere Form, kein bloßes Abstraktum, es ist der Gedanke vom realen Grunde aller Thätigkeiten im Verkehre mit der Natur- und Menschenwelt. Wenn Prof. Drobisch also sagt: das reine Ich finde sich im gemeinen Bewußtsein als solches nicht; so hat er deshalb nicht auch Recht zu sagen: es finde sich auch im wissenschaftlichen Bewußtsein nicht. Denn das Selbstbewußtsein wird eben nur dadurch ein höheres, reines, folglich wissenschaftliches, daß es von allen jenen Thätigkeiten, in die es durch den obigen Verkehr versetzt wird, nur jene Thätigkeit heraushebt, in der das reale Prinzip zu sich selber in Beziehung tritt; welche Beziehung aber zugleich der Kern aller andern Beziehungen ist (in der Weise, wie solche im gemeinen Selbstbewußtsein liegen), die sich zu jenen als Verhüllungen verhalten.

Was aber jene Kontinuität der Reihe der einzelnen Ichbewußtsein anbelangt, so hat es damit die traurige Bewandtniß, daß sie in der Erfahrung gar nicht zu finden ist. Denn das Ichbewußtsein wird nicht nur der Erfahrung zufolge periodisch durch den Schlaf, sondern auch durch leibliche und psychische Aufregungen, Störungen, Krankheiten bald auf kürzere, bald auf

längere Zeit verdunkelt, unterbrochen. Es fehlt selbst im Leben des gesunden, entwickelten Menschen, weit öfter als es da ist; und — daher kann seine Kontinuität, die nicht vorhanden, seine Identität nicht zum Bewußtsein bringen, oder dieses Bewußtsein erklären. Selbes muß also auf einem andern Wege versucht werden.

Unterdessen findet sich in der Erfahrung wohl eine Kontinuität der Reihe einzelner Bewußtseinsakte, und diese Kontinuität vermittelt auch das Bewußtsein einer Identität des Subjektes dieser einzelnen Bewußtseinsakte. Jene Kontinuität ist die der Lebensempfindung des sinnlichen Bewußtseins; — und diese Identität ist die des Bewußtseins der Individualität, des zu Einem Gehörigseins der einzelnen nach und nach eintretenden Empfindungen, Wahrnehmungen, Strebungen desselben Individuums. So wenig aber das Subjekt des sinnlichen Bewußtseins ein Ich ist, eben so wenig ist die Identität jenes Subjektes die Identität des Ich. Prof. Drobisch vermengt also hier, was in der Erfahrung als zweierlei gegeben ist. Und darum kann es uns nicht befremden, daß er beim Thier auch ein Ichbewußtsein ausgesprochen findet, „weil ein Hund sich von jedem Andern unterscheidet und gar wohl weiß, was ihn angeht.“

Merkwürdig ist es aber, daß er gleich nachdem er bemerkt hat: das Thier fühle sich eben so selbst als wir, weil es sich von jedem Andern unterscheidet, — sich an die Lösung des Räthsels macht: warum das Kind viel später, als es zum Gebrauch der Sprache kommt, von sich selbst in der ersten Person redet. „Es hat sich, sagt er, bis dahin wohl die Vorstellung von einem Subjekt überhaupt den Objekten gegenüber erworben, noch nicht aber die von seinem Subjekte.“

Also der Hund, der sich von andern unterscheidet, soll sich selbst fühlen, so gut als wir, soll also Ichbewußtsein haben, das Kind, welches von sich noch in der dritten Person spricht, unterscheidet sich gewiß eben so gut von andern Kindern, und weiß, was es angeht; es fühlt sich also wenigstens eben

so klar selbst als der Hund; und doch spricht es noch von sich in der dritten Person, und das Wort Ich ist ihm noch ein unverständlicher Laut.

Läge es nicht gedruckt vor unsern Augen, wir würden es nicht glauben, daß Prof. Drobisch bei der Beachtung dieser Thatsachen den Unterschied nicht bemerkt, zwischen dem Ichbewußtsein und dem Bewußtsein der eigenen Individualität, wodurch diese sich, und was zu ihr gehört, von allem Andern unterscheidet. — Das Thier und das Kind unterscheiden sich von jedem Andern, d. h. sie sind bewußte Individualitäten, aber das Verständniß des Wortes Ich geht diesem erst viel später auf, jenem nie. Und — wenn das Kind auch in seinem Leben nicht zur deutlichen Ausbildung des Ichbewußtseins käme, so hätte es doch das Ichbewußtsein vor dem Thiere voraus und würde dadurch in Stand gesetzt, auch das Bewußtsein seiner Individualität zum Gegenstande seiner Erkenntniß zu machen, wohin das Thier sich zu erschwingen schlechtweg impotent ist.

Fürwahr, deutlicher können Thatsachen nicht sprechen, als die vom Prof. Drobisch selbst angeführten, und näher als hier, stand er dem Dualismus des subjektiven Lebens im Menschen kaum je.

Ist das Bewußtsein der Individualität und das der Persönlichkeit zweierlei, findet sich ersteres ohne letzteres im Thiere, und im Kinde, ehe dieses noch vorhanden ist, so hätte diese Thatsache an den Psychologen eine Frage gestellt, die wohl einer ernstlichen Erwägung werth gewesen wäre, nämlich: Ob das Bewußtsein der Persönlichkeit, der Ichgedanke, aus dem Bewußtsein der Individualität sich von selbst entwickle, — oder aber ob sein Entstehen außer diesem noch andere Bedingungen voraussetze?

Wer jedoch von der Voraussetzung ausgeht, daß es dasselbe Leben ist, welches vorerst in der sinnlichen Wahrnehmung und der willkührlichen Bewegung der Thiere sich offenbart, und dann im selbstbewußten verständigen Denken und vernünftigen Wollen und Handeln der Menschen seinen Höhepunkt erreicht," —

an den wird allerdings die Erfahrung vergebens obige Frage stellen, und sollte es auch wie wir noch sehen werden, mehr als einmal geschehen.

Blicken wir aber jetzt zurück auf Prof. Beneke's Auffassungsweise des Bewußtseins, des innern Sinnes 2c.!

Aus der einfachen, kaum den Namen des Bewußtseins verdienenden Empfindung bildet sich durch ähnliche Vervielfachung das Selbstbewußtsein, d. h. das in jener einfachen Empfindung schon vorhandene Subjekt wird allmälig klarer und bestimmter ausgeprägt, wird zum innern Sinn, zum Begriff, unter den neu eintretende ähnliche Empfindungen aufgenommen, durch den sie innerlich vorgestellt werden. — Prof. Beneke stellt sich also die Bildung der innern Sinne (denn die Verschiedenheit der Empfindungen erzeugt eine Vielheit derselben) beiläufig so vor, wie man sich die allmälige Ausbildung einzelner Nervenpartien zu Sinnes- oder Reproduktionsorganen vorgestellt hat.

Man kann sich diese Analogie gefallen lassen, denn, wenn sie auch, wie die meisten Analogien, zu weit verfolgt wird, so liegt doch etwas Thatsächliches zu Grunde, nämlich daß durch ähnliche Vervielfachung die Subjektivität allmälig mehr ausgeprägt wird, daß sich Schemate bilden, unter welche die neuen Wahrnehmungen appercipirt werden.

Die Vielheit dieser innern Sinne (der geistigen Subjekte, der Ichs) scheint sich aber schlecht mit der Einheit und mit der Identität des Selbstbewußtseins zu vertragen. Diese Identität des Selbstbewußtseins erklärt Beneke sich einerseits aber auch aus der Kontinuität der Reihe einzelner Selbstbewußtseinsakte wie Prof. Drobisch, er gibt aber dafür noch einen bessern Grund an.

Auf der Grundlage der mehreren Urvermögen nämlich bilden sich mehrere Gruppen von Subjektivitäten wie von objektiven Vorstellungen aus. Da aber jene Urvermögen schon ursprünglich zu einem organischen Ganzen verbunden sind, so kommt es auch zum Bewußtsein dieses objektiven Zusammenhanges, der Einheit alles Sub-

jektiven in demselben Existirenden, zum Selbstbewußtsein, zum Ichbewußtsein. — Ist aber dies das Ichbewußtsein und sein Ursprung, so steht zu erwarten, daß auch die Thiere noch zu selbem gelangen.

Prof. Beneke erklärt jedoch: „Auch bei den Thieren findet sich eine durchgreifende Identität (ein zu Einem-Gehören) zwischen Allem, was sich in ihnen entwickelt; aber sie können dieselbe eben nicht zum Bewußtsein bringen; und deshalb vermögen die Thiere nicht sich, nicht ihr Ich vorzustellen, obgleich sich das Bewußtsein des Selbst im menschlichen Vorstellen in Bezug auf sie ausbildet.

„Der tiefste Grund dieser Nichtausbildung des Ich ist dieser: daß es ihrem Urvermögen an der höhern Kräftigkeit mangelt, durch welche nicht nur die vollkommenere Aneignung, sondern auch das vollkommenere innere Beharren bedingt wird."

Hier müssen wir zunächst in Abrede stellen, daß jene durchgreifende Identität (das zu Einem Gehörigsein) zwischen Allem, was sich in den Thieren entwickelt, von diesen nicht zum Bewußtsein gebracht werde. Denn — sie wissen ja recht gut, was zu ihnen gehört, was sie angeht, was nicht; — sie wissen sich von andern Individuen zu unterscheiden — „sie fühlen sich selbst" wie Prof. Drobisch sagt; — sie haben sinnliches Bewußtsein, Bewußtsein ihrer Individualität. Dieses Bewußtsein wird nur allmälich in demselben Individuum klarer und deutlicher, umfangreicher, d. h. alles Zusammengehörige umfassend. Bekannt ist die Erfahrung an jungen Hunden, Katzen ꝛc., daß sie, in den Fuß oder Schwanz gekneipt, zwar Schmerz empfinden, aber noch nicht klar den schmerzenden Theil und die Ursache des Schmerzes inne werden.

Es ist dies Bewußtsein, wie die Erfahrung ferner lehrt, auch in den thierischen Individuen verschiedener Klassen nicht zu gleicher Klarheit und Deutlichkeit ausprägbar; so z. B. erreicht das Bewußtsein der Quallen, Polypen nie die Klarheit und Deutlichkeit von jenem der Vögel, Säugethiere. Es gibt hier unzählbare und von uns auch nicht bestimmbare Grade

der Vollkommenheit dieses Bewußtseins, die gewiß von der ursprünglichen Beschaffenheit der Individualität abhängt, vielleicht von der Kräftigkeit der Urvermögen oder von der Innigkeit der Verbindung der Theile, oder von der vollkommneren Entwicklung und daher auch der vollständigeren Unterschiedenheit der einzelnen Organe.

Die ursprüngliche Verschiedenheit der Individuen ist aber jedenfalls nur eine graduelle, und darum kann auch das auf dieser Grundlage entwickelte Bewußtsein nur graduelle Unterschiede darbieten. Jedes Thier kommt zum Bewußtsein seiner Individualität, (obwohl in sehr verschiedenen Graden der Klarheit und Deutlichkeit), keines zum Ichbewußtsein; letzteres scheint also nicht blos dem Grade nach von ersterem verschieden zu sein, — und eine höhere Kräftigkeit der Urvermögen dürfte nicht genügen, um jenes zu diesem zu entwickeln.

Zur Rechtfertigung unserer Meinung und zur Würdigung der Ansicht Beneke's haben wir nicht nöthig, das Feld der Erfahrung zu verlassen; wir müssen aber die Erscheinungen näher ins Auge fassen, welche die lebendigen Individuen uns bieten.

Ein solches ist eine dynamische Einheit, ein relativ selbstständiges Ganzes, welches sich in dieser seiner Selbstständigkeit eine Zeitlang gegen Störungen von Außen erhält. Diese Selbsterhaltung ist sein Leben.

Die Bestandtheile, welche diese Einheit bilden, heißen in ihrer Beziehung auf sie ihre Glieder; — sie theilen sich in die Erhaltung der Einheit, sind ihre Organe. Als solche haben sie keine untergeordnete Selbstständigkeit, leben nicht ihr eigenes Leben. Die Zahl und Art der Organe ist verschieden in den verschiedenen Klassen der Individuen, deren erste Bildung uns hier nicht kümmert. Bei diesem Verhältniß der Theile zum Ganzen wird die Affektion des Gliedes nicht eine bloße Veränderung der diesem eigenthümlichen Lebensthätigkeit, sie wird, weil und in wieferne der Zusammenhang mit dem Ganzen da ist, zur Veränderung der ganzen Einheit, d. h. ihrer Lebensthätigkeit; —

oder die Affektion des Organs wird nicht blos zur innern Veränderung von diesem selbst, sie muß auch zu einer des Individuums werden, und wird dann von *diesem inne geworden.*

Wir können also keineswegs ein Innewerden der einzelnen *Glieder* des Organismus *und* ein Innewerden des *Ganzen* unterscheiden. Das Innewerden einer Affektion des Organs ist *an sich schon die des Individuums*, da die Verinnerung einer Affektion des Organs nur zu Stande kömmt durch die Gegenwirkung des Lebensprinzipes *auf* jene Affektion als Einwirkung, wodurch diese erst zum Eindrucke erhoben wird.

Ziehen wir aus diesen bekannten Thatsachen einige zu unserem Ziele führende Folgerungen.

α.) Was man *psychische Thätigkeit* nennt, Empfinden, und durch die Empfindung erregtes Streben, bewußte, subjektive Lebensthätigkeit, *ist dem Wesen nach* nicht bloß dem Menschen und Thiere eigen, *sondern auch der Pflanze*; *diese Lebenserscheinung ist untrennbar vom organischen Leben*; d. h. jedes lebende organische Individuum muß als solches auch psychisch sein. Darum hat Beneke ganz richtig bemerkt, daß leibliche und psychische Entwicklungen unmerklich in einander übergehen, daß sich die Grenze beider nicht bestimmen läßt, daß beide einen gleichen Rythmus, eine gleiche Gesetzmäßigkeit darbieten, daß sie einander durchaus analog sind. — *Und hierin* besteht auch die *Giltigkeit* des *Materialismus*, der sich die *Seele* (nicht den Geist) nicht als etwas vom Leibe Getrenntes vorstellen kann, indem er sie mit diesem gesund und krank, jung und alt werden sieht.

β.) Das lebende Individuum *als solches ist Subjekt*; — aber auch *jedes* seiner Sinnes-Organe *kann als Subjekt betrachtet werden*, — in sofern in diesen die Verinnerung des Aeußern beginnt; und die Vereinigung aller zu einem Ganzen erst das Subjekt selber konstituirt.

Wir können also Prof. Benekes Ansicht von den mehreren Grundvermögen, die zur Einheit im Individuo verbunden sind, und durch die äußern Reize als eben so viele einzelne Subjekte

erscheinen, in diesem Sinne gelten lassen. Auch was Prof. Drobisch von einem unbewußten, subjektlosen Wahrnehmen, Sehen, Hören ꝛc. sagt, erklärt sich unter gewissen Einschränkungen. Dieses Wahrnehmen ist zwar nach ihm kein absolut subjektloses Geschehen, denn ein solches wäre kein Wahrnehmen; aber das Subjekt soll in ihm nur noch das Organ, nicht das ganze Individuum sein. Erst wenn die Affektion des Organs sich auf das Ganze fortpflanzt, soll die Aufmerksamkeit erregt werden. Das Ganze (das Individuum) soll (als empfindendes) die fragliche Aufmerksamkeit, der höhere Sinn sein, das höhere, d. h. allgemeinere Subjekt. So soll das sogenannte sinnliche Bewußtsein, das Innewerden der Wahrnehmung entstehen, welches auch allerdings noch kein Selbstbewußtsein, kein Ichbewußtsein ist, wie Prof. Drobisch ganz richtig bemerkt. Aber eben, weil es kein schlechthin subjektloses Wahrnehmen mittelst irgend einer Sinnesthätigknit gibt, so ist das Subjekt nie ohne Organ und dieses nie ohne Subjekt. Das thierische Individuum ist ja nur dadurch ein subjektives, daß es mittelst der Sinue gewisse Sfären des Aeußerlichen zu verinnern, sich zu subjiciren hat. Diese Verinnerung beginnt mit der Rückwirkung des Individuums auf die Einwirkung von Außen her auf das Organ. Diese Rückwirkung tritt auch stets unwillkürlich ein, wenn die Reaction des Individuums nicht schon beschäftigt ist mit einem andern Gegenstande. Dieses Rückwirken ist auch das sogenannte Aufmerken, dieses aber als solches noch nicht höherer Sinn (das höhere Subjekt) — das sinnliche Bewußtsein.

Erst wenn jenes Aufmerken, das die Einwirkung zum Eindrucke erhebt, mit diesem die Beziehung nach Außen und Innen vornimmt, wird es zum Wissen des Wahrgenommenen.

γ. Die Verbindung der Organe der Urvermögen zu einem Ganzen ist ursprünglich vorhanden, und zwar im plastischen Prinzipe, das jene Organe herausgebildet zu dem Zwecke: Aeußeres zu verinnern. Jenes Prinzip steht daher schon im Dienste der Subjektivität, als der Lichtseite des Naturlebens.

In Folge dieses ursprünglichen Zusammenhanges ist jede Affektion der Organe, (wenn sie nur intensiv genug ist) zugleich Affektion des Prinzips (oder des sogenannten Ganzen). Dieses reagirt nun dagegen, d. h. wird aufmerksam, nimmt wahr, und beginnt die Beziehungen, deren Abschluß das Bewußtsein selber ist. —

Das Bewußtsein des Individuums setzt sich also nicht erst allmählich aus den einzelnen bewußtlosen (sogenannten) Urvermögen zusammen; das Prinzip (das sogenannte Ganze) ist Subjekt, sobald sich die Veränderung des Organs auf das Prinzip erstreckt. Aber eben so wenig läßt sich sagen: daß sich die Subjektivität des Prinzips aus den Subjektivitäten der einzelnen Organe zusammensetzt. Diese Behauptung würde nur zu sehr an den Monadismus erinnern, der selbst Prinzipe aus realen Prinzipien zusammensetzt.

Das Gesammtbewußtsein des Individuums fällt also nicht in eine spätere Periode seiner Entwicklung, es ist mit der ersten Empfindung da. Wohl aber erlangt es nach und nach erst einen größern Umfang, mehr Klarheit und Deutlichkeit, d. h. es tritt das zu ihm Gehörige, das mit ihm Zusammenhängende, die Art der Veränderungen bestimmter hervor.

δ. Was das Individuum ist, als das kann es innewerden, bewußtwerden.

Das Individuum ist eine formelle, dynamische, organische Einheit; es wird gebildet von realen Theilen, und diese gehören zu Einem. Von diesem zu Einem Gehörigsein des Mannigfaltigen kann ein Wissen im Individuum entstehen. Dieses Wissen ist aber nicht selbst wieder Inhalt, Gegenstand des Wissens, des Vorstellens für das Individuum, weil dieses nicht etwas von seinen Organen Unabhängiges ist, weil es von diesen konstituirt wird.

Es leuchtet jetzt ein, wie Prof. Drobisch bei dieser Beschaffenheit des Subjektes der sinnlichen Wahrnehmung veranlaßt werden konnte, eine Wandelbarkeit und Vielheit der Subjekte in demselben Individuo zu behaupten, und diese selbst nur als Vorstellungsmassen anzusehen, die gerade im

Bewußtsein sind, oder durch die Wahrnehmung in selbes gerufen werden. Nur ist dieses wandelbare Subjekt kein solches, das sich selbst in diesem Wahrnehmen wahrnimmt.

ε. Ueber diesen Bewußtseinsinhalt (den des sinnlichen Bewußtseins) kommt jedoch der Erfahrung zu Folge das Thier nicht hinaus, und auch das menschliche Kind erst in einer spätern Periode nur unter gewissen Bedingungen.

Das Erstere erklärt sich aus dem Vorausgegangenen leicht. Denn was kann jetzt noch als Subjekt im Individuo auftreten? Dieses ist ja ursprünglich schon, d. h. als plastisches Prinzip, subjektiv thätig, da Sinnesorgane nur gebildet werden für die Sinnesfunktion, diese aber die Verinnerung eines Aeußerlichen ist. Das Prinzip in jener ist zugleich das Prinzip in dieser, d. h. beide Sfären haben ein und dasselbe Prinzip. In der Objektsubjektivirung ist die Thätigkeit jedes Realprinzips abgeschlossen. Sollte sich dieses, die gewonnene Subjektivität, abermal objektiviren zu einer weitern Verinnerung, so würde hierzu nichts Geringeres als ein zweites Prinzip erfordert, das von jener Subjektivität afficirt, sich dadurch zunächst objektivirte, um sich zuletzt aus dieser als Subjekt zurückzunehmen. Das Individuum aber ist nur die dynamische Einheit seiner Organe und diese Einheit selbst kann sich nicht wieder vorstellen, da sie an sich gar nicht existirt, ihre Existenz nur in den Theilen hat, und darum ist die Potenzirung seines Bewußtseins hier zu Ende, (wenn wir nämlich das Innewerden der Affektion des Organs von diesem selbst und dem Ganzen ein Potenziren nennen wollen, was übrigens nur ein schlechtes Bild wäre).

Es dürfte somit einleuchten, daß und warum eine höhere Kräftigkeit der Urvermögen in diesem Verhältnisse nur Graduelles, nichts Wesentliches zu ändern vermöchte; das Individuum bliebe ja doch nur das aus mehreren organisch verbundenen Theilen bestehende Ganze.

ζ. Das menschliche Kind weist in der ersten Periode seines Daseins auch kein anderes als das sinnliche Bewußtsein, das seiner Individualität auf.

Es ist eine Einheit in seinen bewußten Thätigkeiten vorhanden, aber diese formelle Einheit selbst wird als solche noch nicht vorgestellt. Das Wort Ich ist ihm noch ein unverständlicher Laut.

Wenn es später doch das Wort Ich versteht, — wenn es auch jene formelle Einheit vorstellt, d. h. sein sinnliches Bewußtsein zum Objekte seines Vorstellens macht; so sprechen diese Thatsachen klar genug aus: daß jetzt in ihm noch ein anderes Subjekt wirksam geworden ist, als die Organe und ihr Zusammenhang, daß jetzt ein neuer Subjektivirungsprozeß statt gefunden habe, und es stehen auch hier wieder die Fragen unbeantwortet: Wer oder was ist jenes Etwas, das jetzt die Rolle des Subjektes spielt? Warum tritt es erst jetzt als solches auf? Worin besteht der Vorgang, in welchem jenes Etwas überhaupt Subjekt wird, in welchem insbesondere das individuelle Bewußtsein zum Gegenstande des Wissens für dieses Subjekt wird?

Die Erklärungen, welche die neue Psychologie vom Ichbewußtsein und seinem Entstehen gibt, können nicht als Antworten auf diese Fragen gelten, weil sie nur das sinnliche Gesammtbewußtsein und dessen Entstehen betreffen. Diese Fragen stehen also auch in ihr noch unbeantwortet da. Sie selbst merkt diesen Mangel nicht, und die Erfahrung bringt sie nicht zur Einsicht desselben, weil sie die Thatsachen eben auch durch die Brille eines Vorurtheils und einer Reihe luftiger Hypothesen betrachtet. Sie ist von vorneherein überzeugt, daß es nur einen Weg des Bewußtseins gebe, und unternimmt es nun, aus diesem alle Fänomene des thierischen und menschlichen Bewußtseins zu entwickeln, so gut es gehen will. Es geht aber, wie wir gesehen haben, schlecht genug. Die Thatsachen kümmern sich nicht um die vorgefaßten Meinungen ihres Beobachters, fügen sich nicht in seine Hypothesen, und bleiben als ungelöste Räthsel diesen gegenüber stehen.

4.

Wenn die neue Psychologie den Charakter des menschlichen

Ich verkannt, wenn sie den Prozeß, durch welchen dieses als reales Prinzip zum Wissen von sich kommt, (d. h. zum Subjekte wird,) mißverstanden hat, indem sie ihn für wesentlich einerlei hält mit dem Vorgange, durch welchen ein lebendes Individuum zum Bewußtsein gelangt; — so muß dieses Verkennen und Mißverstehen sich auf alle psychischen Erscheinungen erstrecken, in welchen jenes Ich als Subjekt in seiner Eigenthümlichkeit wirksam auftritt. Jede dieser Erscheinungen böte aber wieder der neuen Psychologie Gelegenheit, ihre Ansicht von jenem Ich und seinem Subjektwerden zu berichtigen.

Wir wollen beides, ehe wir unsern Aforismus schließen, nur noch an einem Beispiele zu zeigen suchen.

Wie Prof. Beneke das Denken auffassen werde, läßt sich aus seiner Ansicht von der Bildung des Ichbewußtseins durch Verschmelzung der subjektiven Elemente in den Wahrnehmungen leicht voraussehen. Er kann über das Schema, über die Arten der Associationen und die in ihnen hervortretenden Verhältnisse nicht hinaus kommen; kurz nicht über jene Vorstellungen, die sich allerdings auf der Grundlage der Individualität im Bewußtsein desselben nothwendig bilden. Man wird diese Erwartung klar genug bestätiget finden, wenn man das Lehrbuch zur Hand nimmt. Seite 111 u. s. f. wird man den Begriff mit dem Schema, die Begriffsbildung, den höhern Abstraktionsprozeß mit der niedern Bildung des Schemas verwechselt finden.

Hiemit ist die gesammte Denkthätigkeit, wie sie sich im Menschen findet, mißverstanden. Es ließ sich aber nach den früheren Mißverständnissen nichts Anderes erwarten.

Daß auch Prof. Drobisch bei seiner Ansicht vom Selbstbewußtsein keine (uns wenigstens) genügende Erklärung vom Denken geben werde, war ebenfalls zu vermuthen; daß er aber ebenso wie Beneke den ganzen Denkprozeß durchaus mißversteht, überraschte uns.

Seine Auffassungsweise des Denkens ist charakterisirt in der Behauptung: „daß die anschauliche oder sinnliche Er-

kenntniß, welche blos auf Associationen und deren Reproduction beruht, und die wir mit den Thieren theilen, in gewisser Hinsicht edler sei, als das Denken; — und daß das Denken nicht produktiv sei, sondern nur zur Prüfung und Mittheilung des unmittelbaren Erkennens diene."

Folgende Thatsachen scheinen uns über das Denken Anderes zu lehren:

α. Das Denken (im eigentlichen Sinn) beginnt beim Menschen nicht vor dem Ichbewußtsein, dem Ichgedanken. Was sich vor diesem im Menschen findet, ist nichts als was sich auch im Thiere findet; es ist Verschmelzung, Association der einzelnen Empfindungen, Anschauungen zu Gesammtbildern, in Folge der Gleichzeitigkeit, der Succession, der Aehnlichkeit, des Kontrastes, und nach Maßgabe der Intensität nach dem Gesetze des Gleichgewichtes und Uebergewichtes. Es sind Perceptionen und Apperceptionen der spätern Wahrnehmungen unter diese Schemen nach denselben Gesetzen. Diese Perceptionen und Apperceptionen sind eben nur Associationen, sie sind so wenig reine Urtheile oder reine Schlüsse, als jene Gesammtbilder reine Begriffe sind, wie Prof. Drobisch selbst bemerkt; sie sind aber diesen ähnlich und werden durch das Denken in diese verwandelt; sie werden im Menschen selbst die Anregung zu dieser Verwandlung. Aber diese Verwandlung geschieht nicht vor dem Ichbewußtsein. Wo dieses nicht eintritt, finden wir auch keinen Gedanken im eigentlichen d. i. geistigen Sinne; das Thier gelangt nicht zu solchem, auch viele Menschen nicht, diejenigen nämlich, bei welchen es nicht zum Ichbewußtsein kommt.

β. Die Associationen verwandeln sich nicht von selbst in Gedanken in Folge der Vermehrung oder öfteren Wiederholung; die Verwandlung geht nicht nach denselben Gesetzen, nicht unter denselben Bedingungen vor sich, nach welcher sich jene gebildet haben. Sonst würde das Thier und jeder Mensch zu Gedanken gelangen, wenn er nur lange lebt. Wer viel gesehen, viel gelesen, ein gutes Ge-

dächtniß, eine reizbare Fantasie hat, müßte auch reich an Gedanken sein, während er der Erfahrung nach oft sehr arm an diesen und reich an Einfällen, Witzen und Bildern ist. Und — wir würden beim Denken nicht das fühlen, was man Anstrengung nennt, so wenig als wir derlei fühlen, wenn wir uns in einem aufgeregten Zustande des Nervenlebens dem Andrang von Bildern, Einfällen, Witzen ꝛc. überlassen.

γ. Mit dem Ichgedanken beginnt das Denken; ja man kann sagen, dieser selbst ist der erste Gedanke (im eigentlichen Sinne).

Wenn das Kind zu fragen anfängt: *Warum ist dies so? Warum ist es nicht anders? Warum geschieht dies? Muß es geschehen? Wozu dient es? Woher kommt jenes?* ꝛc.; so sagt man: *das Kind fange an zu denken, es stelle vernünftige Fragen.* Man hält also diese Fragen für *Zeichen, daß im Bewußtsein des Kindes jetzt etwas vorgeht, was früher nicht geschah.* Daß es sich mit der bisherigen Verknüpfung der Wahrnehmungen nicht mehr begnüge, daß es selbe in eine *andere* Verbindung zu stellen, *andere* Verhältnisse derselben in sein Bewußtsein zu bringen strebe. Es begnügt sich z. B. nicht mehr damit, daß es nach dem Blitze den Donner wahrnimmt, es erwartet diesen in Folge der Association wie früher, und findet sich beim Wetterleuchten in seiner Erwartung getäuscht; *es fragt aber jetzt: warum blitzt es denn früher, als es donnert? was macht den Donner?* Wozu dient das Donnern? ꝛc. Offenbar geht hier das Kind *über* die *sinnliche, unmittelbare Erkenntniß hinaus,* es strebt, *Neues zu erkennen,* die *Ursache,* den *Grund, den* Zweck dieser wahrgenommenen Erscheinungen und ihres im Wahrnehmen gegebenen Zusammenhanges, bei dem es nicht mehr stehen bleiben kann.

Man kann also dieser Thatsache gegenüber nicht behaupten: das Denken sei nicht produktiv, und diene nur zur Prüfung und Mittheilung des unmittelbaren Erkennens. Das Denken *produzirt*

nicht unmittelbar, es erzeugt nicht Wahrnehmungen, aber es produzirt mittelbar Vorstellungen, und zwar nicht bloß formelle Vorstellungen von Verhältnissen, sondern auch reelle Ideen, Vorstellungen von dem sich verhaltenden Realen, wenn das eine Glied eines Verhältnisses ihm in der Wahrnehmung gegeben ist. — Das Denken prüft allerdings auch die sinnliche Erkenntniß, und bedingt die Mittheilung derselben; aber zum Prüfen wird der Besitz eines Maßstabes, das Bewußtsein eines Gesetzes vorausgesetzt, welcher an das zu Prüfende angelegt werden muß.

Zur Mittheilung aber, wenn diese eine absichtliche Mittheilung von Gedanken sein soll, wird schon ein fertiger Gedanke vorausgesetzt, und somit alles das, was diesen bedingt.

Kann man hier noch sagen: die sinnliche Erkenntniß sei in irgend einer Beziehung edler als der Gedanke?

Wenn aber das Denken ein neuer Prozeß ist, zu welchem der Inhalt des sinnlichen Bewußtseins nur den Stoff liefert, Anregung gibt, wer ist dann das denkende Subjekt?

Wenn die im Denken geschehende Auflösung und Verknüpfung nicht mehr bloß von dem Gesetz der Association geleitet wird, so muß das denkende Subjekt ein anderes sein, als das Subjekt des sinnlichen Bewußtseins. Und — wenn die Associationsgesetze den Weg bezeichnen, auf welchem das Individuum Subjekt geworden ist, so kann die Gesetzmäßigkeit des Denkens Aufschlüsse geben über den Vorgang, durch welchen das denkende Prinzip zum Subjekt geworden ist. Denn, wenn das Denkende nach Verhältnissen sucht in den vom sinnlichen Bewußtsein gegebenen Vorstellungen, so muß es von solchen Verhältnissen, wenn auch nur noch dunkel, wissen. Man kann bekanntlich nichts suchen, von dem man gar nichts weiß. Das Subjekt, welches denkt, tritt aber erst im Ichgedanken auf. Jenes Wissen kann ihm also nur in seinem eigenen Subjektivirungsprozesse entstanden sein. Es sucht jetzt auch an Anderm,

was es in sich gefunden; es sucht die Bedingungen zu dem, was es in sich als Bedingtes gefunden.

Hätte Prof. Drobisch obige Thatsachen über die Gedankenbildung mit unbefangenerem Auge geprüft, so hätte er nicht bloß seine Ansicht vom Ichbewußtsein wesentlich geändert, er würde auch für das religiöse Bewußtsein, für den Glauben an einen persönlichen Gott, an Unsterblichkeit rc. eine andere Quelle gefunden haben als: die Sehnsucht, welche durch ein Fantasiebild erregt, und durch die Selbsttäuschung, daß dieses Realität habe, gestillt wird.

Ja, wäre es ihm um die wissenschaftliche Rechtfertigung der Idee eines persönlichen Weltschöpfers, nicht blos eines Weltbildners, ernstlich zu thun, wie er es in dem vom früheren Aforismus erwähnten Aufsatze der Fichte'schen Zeitschrift versichert, so könnte auch noch die psychologische Analyse des Ichgedankens dazu Rath schaffen.

Doch — dies einleuchtend zu machen, gehört nicht zur Aufgabe dieser Aforismen, die den Lesern nur die Gewinnung eines Urtheils über die letzten Reformplane der empirischen Psychologie erleichtern sollen.

5.

Fassen wir das bisher darüber Gesagte zum Schlusse noch in Kürze zusammen, so ist unsere unmaßgebliche Meinung diese:

α. Zur Behandlung der empirischen Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode wird mit gutem Grunde aufgefordert.

Die Behandlung aber der empir. Psychologie des Menschen als Naturwissenschaft kann nur von dem empfohlen werden, der das selbstbewußte und freie Leben des Menschen nur für eine höhere Stufe des thierischen und pflanzlichen hält. Der Titel: Psychologie als Naturwissenschaft ist ein Eufemismus, zu deutsch ein x für ein u, und sollte eigentlich heißen: Psychologie vom Standpunkte des Naturalismus aus.

β. Die Darstellung der psychischen Erscheinungen außer

ihrem Zusammenhang mit den leiblichen, die gänzliche Trennung der Psychologie von der Fysiologie erschwert die Einsicht in das Wesen der psychischen Vorgänge überhaupt, besonders die Unterscheidung jener auf der Naturindividualität beruhenden von den geistigen, und führt darum entweder zum Materialismus oder zum alten Dualismus des Cartesius.

γ. Prof. Drobisch und Prof. Beneke gehen beide von der Ueberzeugung aus, daß zwischen dem bewußten Leben des Thieres und des Menschen nur ein gradueller Unterschied statt finde. Sie verkennen also das menschliche Seelenleben, und gerathen in ihren Darstellungen und Erklärungen desselben überall in Widerspruch mit der Erfahrung, wo in dieser auch der Geist als Subjekt auftritt.

δ. Die Hypothese, nach welcher beide Reformatoren das menschliche Seelenleben betrachten, ist der Hauptsache nach dieselbe, sie ist die materialistische. Der Unterschied in der Auffassung und Erklärung der Erscheinungen entspringt aber daraus, daß Prof. Drobisch mit der von der Fysiologie gänzlich unabhängigen Darstellung des psychischen Lebens Ernst macht, und darum dieses nur von seiner formellen Seite in's Auge faßt, als ein Geschehen schlechthin in der Seele, welches an sich weder ein Thun noch ein Leiden ist; — während Prof. Beneke immer mit einem Auge noch bei den leiblichen Vorgängen verweilt, und von diesen sich das Bild, die Gesetze der psychischen abstrahirt.

Dieser beschreibt und erklärt uns daher das psychische Leben, soweit es dem leiblichen parallel ist, weil auf gleicher Grundlage damit beruhend, treffend. Sobald er aber zu Erscheinungen kommt, die kein Vorbild mehr im Leiblichen haben, weil sie aus einem andern Lebensprinzipe entspringen, entsprechen seine Beschreibungen nicht mehr den Thatsachen, seine Erklärungen stützen sich auf die wohlfeile aber unzureichende Hypothese von einer höhern Kräftigkeit der Vermögen der menschlichen Individualität.

Jener löst uns manches statische und dynamische Räthsel, welches das menschliche Seelenleben bietet. Wo aber dieses nicht mehr bloß nach den Gesetzen der Mechanik sich richtet, fehlt es auch seinen Darstellungen und Erklärungen nothwendig an der Uebereinstimmung mit der Erfahrung, an der sonstigen Schärfe und Tiefe. Daß diese Auffassungsweise der psychischen Erscheinungen mit Herbart's Ansicht vom Kausalverhältniß, mit seiner Theorie des Seelenlebens wie Wirkung mit Ursache zusammenhänge, haben wir schon im frühern Aforism bemerkt, und Prof. Drobisch selbst verhelt es nicht.

Endlich leuchtet auch ohne Schwierigkeit ein, wie aus ihr der Gedanke entspringen mußte: die Mathematik auf die psychischen Erscheinungen anzuwenden; und — was von diesem Versuche erwartet werden dürfe.

Wo der Mechanismus des menschlichen Seelenlebens ein Ende hat, dort hat auch die Anwendbarkeit der Mathematik das ihre.

ε. Warum und in wie ferne wir den besprochenen Reformversuchen der empirischen Psychologie weder hinsichtlich des Planes noch hinsichtlich seiner Ausführung unsern Beifall zollen können, haben wir gesagt; und damit auch: was nach unserm Dafürhalten dieser Wissenschaft dermalen Noth thue.

Wir meinen, es sei dies: eine empirische Psychologie von jenem dualistischen Standpunkte, den wir oben schon in seinem Unterschiede vom alten cartesianischen näher bezeichnet haben.

Wir hegen diese Meinung nicht etwa darum, weil wir eine solche Psychologie schon fertig im Schreibpulte haben, sondern weil noch keine solche vorhanden ist.

Die empirische Psychologie ging bisher immer von der Voraussetzung aus, daß es nur einen Weg des Bewußtwerdens geben könne, und daß alle Bewußtseinserscheinungen im Menschen auf diesem Wege sich bilden. Dabei blieben ihr viele Erscheinungen am Menschen und Thiere unerklärbar, oder

die versuchten Erklärungen brachten sie mit den anderweitigen Erfahrungen in endlosen Widerspruch.

Wenn aber nun die Thatsachen der innern Erfahrung zwei wesentlich verschiedene Subjektivirungsprozesse enthalten, wie wir theilweise wenigstens gezeigt zu haben glauben, so dürfte es an der Zeit sein, jene Hypothese vor der Hand bei Seite zu stellen, und auf eine ernstliche Erwägung dieser Thatsachen einzugehen. Vielleicht würde eine empirische Psychologie, die von dem Gedanken der Möglichkeit zweier verschiedenen Bewußtseinsprozesse ausgeht, zu befriedigendern Aufschlüssen über das menschliche Seelenleben führen, als die bisherige, welche diese Möglichkeit gar nicht denken will. Und denkbar ist sie doch. Mag darum diesen Versuch machen, wer sich dazu berufen fühlt, nutzlos wird die Arbeit in keinem Falle sein!

Anhang.

Einige Bemerkungen zu den von einem Vertreter des modernen Monadismus gegen den II. Aforismus in Nr. 126 des 2. Jahrganges der Oesterr. Blätter für Literatur und Kunst, vorgebrachten Einwürfen und Beschuldigungen.

1.) In der angezeigten Stelle wird von mir behauptet:

„Wenn die Ethik vorerst von dem, was wirklich ist und geschieht, gar keine Kenntniß nimmt; so kann sie uns auch (weder a priori noch a posteriori) lehren, was sein oder geschehen soll.“ — Der Gegner erwidert: „jedes Werk Herbarts und seiner Schule ist zur Hälfte und darüber, das oben angezeigte im ganzen zweiten und dritten Abschnitte von theoretischen Untersuchungen über das Wirkliche angefüllt. Die Principien sind von der theoretischen Philosophie unabhängig, ihre Anwendungen setzen die genauste Kenntniß des Wirklichen voraus.“ ꝛc.

Was soll man zu dieser wunderlichen Entgegnung sagen? — Von den Principien ist ja hier die Rede, nicht von deren Anwendungen. Daß jene ohne Reflexion auf das Wirkliche gewonnen werden können, halte ich für unmöglich; daß diese die Kenntniß des Wirklichen, auf welches die Anwendung der Principien geschehen soll, voraussetzen, versteht sich wohl von selbst. —

2.) „Aus der Erkenntniß dessen, was gewesen und geschehen, was gegenwärtig ist und geschieht, pflegte man bisher die Schlüsse zu machen, nicht nur auf das, was sein und geschehen wird, sondern auch auf das, was sein und geschehen soll; und dieses Verfahren ist ein so wohl begründetes, daß man wahrscheinlich auch künftig im Leben dabei bleiben wird.“ dies meine Worte. —

„Die Entgegnung lautet so: Gewiß, diese Wahrheit ist so gemein, daß man sie sogar bei Philosophen voraussetzen dürfte. Jene Erkenntniß gibt die Untersätze für die Schlüsse, wo aber bleiben die Obersätze? denn aus dem, was ist, läßt sich gar Vielerlei machen. Die Erkenntniß des Wirklichen als solchen entscheidet nichts über die Vorzüglichkeit desselben; denn Vor-

zügliches und Verwerfliches können gleich wirklich sein, so lautet der oft wiederholte einfache Gedanke, auf den Herbart die Trennung der theoretischen Philosophie von der Ethik ihren Principien nach gründet, während er zugleich die Resultate beider auf das innigste verbindet.“ —

Wenn die Erkenntniß des Wirklichen nur die Untersätze gibt, woher kommen die Obersätze zu den Schlüssen auf das was sein und geschehen soll?

Jedenfalls nicht aus der Luft, meine ich, sondern auch aus der Erkenntniß des Wirklichen. — Doch lassen wir spitze Redefloskeln bei Seite, da es sich hier um mehr als gekränkte Eigenliebe handelt. Der Grund, aus dem die Herbart'sche Schule eine Trennung der Ethik von der theoretischen Filosofie vornimmt, ist ziemlich allgemein bekannt.

Prof. Hartenstein gab sich im 1. Buche um der Schwachen Willen, die Mühe, ihn besonders nach mehreren Seiten hin zu beleuchten, obwohl er ohnehin einleuchtend ist.

Es ist auch allerdings nicht schwer, ihn mit seiner Wurzel zu fassen, und in der Herbart'schen Behandlung der einzelnen filosofischen Disciplinen seine Anwendung zu entdecken. Wäre hier der Platz dazu, so ließe sich jene Wurzel als eine vieltheilige aufweisen; als eine alte, durch welche Herbarts Filosofie zunächst mit der kantischen zusammenhängt; als eine junge, die sie selbst getrieben: ihre Ansicht von der Aufgabe der Filosofie, ihre Nachahmung der Mathematik und der Naturwissenschaft.

Wir haben es aber hier mit der Giltigkeit dieses Grundes zu thun. Diese wird vielseitig bestritten und auch ich trug meine Bedenken dagegen vor.

Diese Bedenken sind ebenso wenig gehoben durch die Hinweisung auf Prof. Hartensteins 3. und 4. Buch, in welchem die **a priori** gewonnenen und praktischen Ideen auf das Wirkliche angewendet werden, als durch die Berufung auf Herbart's Bemerkung: daß Vorzügliches und Verwerfliches gleich wirklich sein können.

Der verehrte Gegner wirft die Nüsse bei Seite, als wären sie seiner Zähne nicht werth. Mag sein! aber — noch hat er sie nicht aufgeknackt, und darum will ich sie ihm nochmals mundgerecht vorlegen.

Vorzügliches und Verwerfliches können gleich wirklich sein. Guter und böser Wille können gleich, d. h. in gleichem Sinne wirklich sein; — dieß hindert nicht, daß eine andere Wirklichkeit der Maßstab sei, nach welchem wir entscheiden: der eine Wille ist gut, weil dieser der Wirklichkeit entspricht, der andere ist böse, weil er im Widerspruche mit ihr ist. Diese Wirklich-

keit ist die Wesenheit des Menschen (und somit auch ihr Verhältniß zur Gottheit und den übrigen Weltbestandtheilen.) Auf diese Wirklichkeit meinte ich, müsse bei der Ausmittlung der Musterbilder für das Wollen geachtet werden. Aus dem, was der Mensch an sich und für Anderes ist und sein kann, muß sich erkennen lassen, was er sein und werden soll.

Dieses Verfahren ist kein anderes, als welches wir täglich und stündlich beobachten, wenn wir beurtheilen, ob die Lebensfunktionen, die Zustände eines Thieres, einer Pflanze gesunde, die Wirkungen einer Maschine regelmäßige seien oder nicht. Wie kommen wir z. B. zur Erkenntniß, daß der Höcker des Kameels, die kurzen Vorderfüße des Kängeruh, die Geweihe des Rehbocks keine organischen Verbildungen sind, während wir derlei bei andern Thierklassen als abnorme Erscheinungen bezeichnen?

„Aus dem, was ist, läßt sich mancherlei machen." Gewiß! Auch aus jener Wirklichkeit (der Wesenheit des Menschen) läßt sich „mancherlei machen," d. h. sie kann sich auf mancherlei Weise wirksam zeigen, wie sie soll und wie sie nicht soll. Sich selbst aber kann sie nicht zu einer andern machen; der Mensch kann seine Wesenheit auf verschiedene Weise offenbaren, aber diese selbst nicht ändern. Und — so ist sie nicht blos die unveränderliche Quelle der Erkenntniß dessen, was er werden soll, sondern auch der ihn stets begleitende unveränderliche Richter dessen, was er durch sich geworden ist.

Wer darum ohne Kenntnißnahme von dieser Wirklichkeit (der Wesenheit des Menschen) die Musterbilder, welche der Mensch handelnd verwirklichen soll, aufstellen will; — wer selbe bloß aus der Reflexion auf die Willensverhältnisse gewinnen will, ohne Beachtung der diese Verhältnisse bedingenden (d. h. der sich verhaltenden) Realitäten; der wird nicht Ideen gewinnen, (d. h. Vorbilder des lebendigen Menschen, wie er sein soll), sondern formelle Begriffe, abstrakte Vorstellungen von Thätigkeitsverhältnissen. Die Anwendung dieser Formen auf die empirisch gegebenen Lebensverhältnisse des Menschen kann sie, wie sich von selbst versteht, in jene Ideen nicht verwandeln, kann ihnen nicht jenen apriorischen Inhalt verschaffen.

Oder — vermag die Anwendung mathematischer Formeln auf die Erscheinungen des Lichtes, des Magnetismus, des organischen und psychischen Lebens eine Einsicht in das Wesen dieser Vorgänge und ihre Bedeutung zu geben?

Dieser Grund, aus dem ich die Trennung der Ethik von der theoretischen Filosofie für unstatthaft erklärte, ist wohl nicht schwerer zu fassen, als jener, aus welchem Herbart diese Trennung vornehmen zu müssen glaubte.

3.) Die Idee der innern Freiheit ist nach Hartenstein die der Uebereinstimmung des Wollens mit dem Wissen, der Einsicht des Wollenden. Er sagt Seite 170 „diese Idee verlangt irgend ein vorbildendes Urtheil, irgend eine subjektive Ueberzeugung und einen ihr angemessenen, durch sie bestimmten Willen. Aber wie diese Einsicht, diese Ueberzeugung beschaffen, was der Inhalt derselben sei, läßt sie gänzlich unbestimmt."

In dem Folgenden sucht Hartenstein darzuthun, daß aus der Mehrheit und Mannigfaltigkeit der Willensakte desselben Subjektes keine neue Idee entwickelt werden könne, welche jenen Inhalt abgäbe, und schließt Seite 184 mit folgenden Worten:

„Sollen mithin neben der Idee der innern Freiheit noch andere Ideen, welche der Einsicht einen Inhalt darzubieten im Stande seien, gefunden werden, so wird man die engen Schranken, in welchen das Wollen eines Vernunftwesens in der Beziehung auf sich selbst eingeschlossen ist, überschreiten, und die möglichen Verhältnisse mehrerer Willensakte, die nicht die desselben Vernunftwesens sind, in's Auge fassen müssen."

Ich führe diese Stellen wörtlich an, damit der Leser selbst entscheide, ob in ihnen von Prof. Hartenstein gesagt werde: die Idee der Freiheit sei an sich inhaltlos, erhalte den Inhalt erst aus dem Verhältnisse des Willens eines Vernunftwesens zu einem andern.

Mein Gegner verneint dies, und meint: „ich hätte eine so große Absurdität doch einem Werke nicht vorwerfen sollen, ohne es wenigstens zweimal angesehen zu haben." — Nun habe ich zwar das fragliche Werk bereits mehr als zweimal angesehen, gelesen und sogar die betreffenden Stellen abgeschrieben, kann aber zu keinem andern Resultate kommen; muß mich also, wie gesagt, der Entscheidung des Lesers unterwerfen. Nebstbei mag dieser auch gefälligst nachsehen, ob er in meiner Beurtheilung der Hartenstein'schen Freiheitsidee nicht etwa Spuren von Fieberfantasie entdeckt, die mich moralische Freiheit mit psychologischer vermengen ließ. Der verehrte Gegner behauptet dies, und es könnte zufälliger Weise wohl so sein; obgleich ich es auch in meinem jetzigen fieberfreien Zustande nicht gewahr werde. — Sagt Hartenstein nicht: „Ein Wille ist frei, wenn er nicht bloß der Ueberzeugung des Wollenden gemäß ist, sondern in diesem auch sein Motiv hat?"

Nun ist allerdings der gute Wille der moralischen Ueberzeugung des Wollenden gemäß, und hat in ihr sein Motiv; der böse Wille steht mit der moralischen Ueberzeugung im Widerspruch, und hat ein anderes Motiv.

Dieses andere Motiv muß aber doch auch im Bewußtseinsinhalte des Subjektes sich finden, muß als Motiv auch eine Werthbestimmung des ihm gemäß zu Begehrenden enthalten. Warum soll nun der Wille nur frei sein, wenn er durch jenes, nicht aber, wenn er durch dieses Motiv bestimmt wird? Ich meine, er ist jedesmal frei, vorausgesetzt, daß beide Motive im Bewußtsein des Wollenden vorhanden sind.

Diese Freiheit, welche als Bedingung des guten sowohl als des bösen Willens im wollenden Subjekte vorauszusetzen ist, nennt der Gegner die psychologische und sagt selbst, daß von ihr hier nicht die Rede sei.

Es ist also eine andere Freiheit, die am Willen unbedingt gebilligt wird, eine Freiheit, die also nur dem guten Willen zukommt, die der Gegner moralische Freiheit nennt, und welche darin besteht, daß der Wille die moralische Ueberzeugung des Wollenden zum Motiv hat, ihr gemäß ist.

Gewiß, — wer gegen seine moralische Ueberzeugung handelt, dessen Handlung ist unbedingt zu mißbilligen, und man kann sie in einem gewissen Sinne als unfreie bezeichnen; doch — wohl gemerkt, nicht schon deßwegen, weil sie mit jener Ueberzeugung im Widerspruche steht, sondern aus einem andern Grunde, den aber Prof. Hartenstein nicht angegeben. Nämlich:

Entspringt die Handlung nicht aus der moralischen Ueberzeugung, so entspringt sie beim Menschen aus dem Naturtriebe; dieser aber erscheint in seiner Eigenthümlichkeit als bestimmend die geistige Thätigkeit. Der Mensch handelt dann zwar frei, aber nur mittelbar, er läßt sich zu einem gewissen Thun oder Lassen bestimmen, treiben; während er sich selbst hätte bestimmen sollen und können. Dieses sich Treiben lassen ist die moralische Unfreiheit, das Gegentheil die moralische Freiheit. Diese Freiheit mag Prof. Hartenstein gemeint haben, als er vom guten Willen forderte, daß er frei sei; aber — er hat es nicht ausgesprochen. Er spricht nur von einer Uebereinstimmung des Willens mit der Einsicht, mit der Ueberzeugung des Wollenden. Dieß genügt jedoch offenbar nicht, um die Idee seiner moralischen Freiheit zu charakterisiren. Diese wird nur begreiflich im Gegensatze zur moralischen Unfreiheit, und unter der Voraussetzung der sogenannten psychologischen Freiheit.

Und eben darum konnte Prof. Hartenstein die moralische Freiheit nicht näher, nicht genügend bezeichnen; denn, um die Wirklichkeit jener psychologischen Freiheit, welche zum Verständniß dieser moralischen vorausgesetzt wird,

glaubt er sich in der Ethik nicht kümmern zu dürfen, weil diese sonst von metafysischen und psychologischen Forschungen abhängig werde.

Die moralische Unfreiheit läßt sich nur begreifen aus der empirischen Beschaffenheit des Menschen, aus der Eigenthümlichkeit des Naturtriebes, der als jenes zweite Motiv neben der moralischen Ueberzeugung im Menschen wirkt. Da nun Prof. Hartenstein bei der Entwicklung der ethischen Ideen diese Wirklichkeit ignoriren zu müssen glaubt, so kann er über die moralische Freiheit nicht mehr sagen, als er gesagt hat, was aber das Wesentliche derselben nicht ausdrückt.

4.) „Der Aforismus erklärt die Idee des Wohlwollens darum für inhaltslos, weil sie die Frage, was in Wahrheit fremdes und eigenes Wohl sei, nicht berücksichtige; er erklärt die Idee des Rechtes für inhaltslos, weil sie die Frage nach dem Inhalte der streitenden Willen übergehe; beide Fragen aber sind von Herbart und Hartenstein weitläufig, wenn auch unter anderer Form erörtert und beantwortet. Man kann, wenn man die Werke gelesen, mit den Antworten unzufrieden sein, nicht aber sie vermissen."

So der Gegner. — Er gesteht also hiermit zu, daß die genannten Ideen, so wie sie Prof. Hartenstein a priori entwickelt, an sich inhaltslos sind. Wir können uns somit verständigen: denn mehr und anderes wollte ich ja nicht nachweisen.

Daß Hartenstein diese leeren Formen hintennach durch Reflexion auf das gesellige Leben mit einem Inhalte zu versehen sucht, habe ich ebenfalls erwähnt, zugleich aber, daß der so gewonnene Inhalt nicht jener sei, welchen die ethischen Ideen ursprünglich haben sollen, um Ideen und nicht bloße Abstraktionen, Begriffe zu heißen.

So viel zur Ergänzung der im 3. Aforismus gegebenen Antwort auf diesen Angriff des zweiten. Der sonstige Inhalt desselben ist nicht von Belang, weil er nicht die Sache, d. h. meine über die Herbart'sche Ethik ausgesprochene Ansicht angreift, sondern den Verfasser des Aforismus. Derlei Angriffe auf die Persönlichkeit des wissenschaftlichen Gegners entspringen entweder aus verletzter Eigenliebe, die keinen Widerspruch vertragen kann, und dann kann man sie bei einem Manne, den man sonst achtet, nur mitleidig belächeln, oder aber sie entspringen aus der Absicht, dem Urtheile des Gegners in den Augen des Lesers durch Verdächtigung seiner Persönlichkeit die Geltung zu nehmen, — dann kann man sie verachten; einer Antwort sind sie nicht werth.

Förster Buchh.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Ehrlich, Johann Nepomuk

Die neuesten Vorschläge zur Reform der filosofischen Ethik und empirischen Psychologie in vier Aforismen besprochen

Bonn 1847

Ph.u. 153 m

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045678-4